Martin Heidegger

Schelling y la libertad humana

Traducción
Alberto Rosales
Pensamiento
Filosófico
Monte Avila Editores
Latinoamericana

PENSAMIENTO FILOSOFICO

Schelling y la libertad humana

Martin Heidegger

Schelling y la libertad humana

Traducción, notas y epílogo
Alberto Rosales

Monte Avila Editores
Latinoamericana

1ª edición en Monte Avila, 1990
2ª edición corregida en Monte Avila, 1996

Título original
Schellings Abhandlung
Über das Wesen der menschlichen Freiheit
(1809)
Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1971

Apartado postal 70712, zona 1070, Caracas -Venezuela
ISBN: 980-01-0966-8
Diseño de colección y portada: Claudia Leal
Fotocomposición/paginación: La Galera de Artes Gráficas

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

Este libro ha sido parcialmente financiado por el Conicit,
a través de la Sociedad Venezolana de Filosofía

PRÓLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

ESTE ESCRITO presenta en su parte principal el texto de una lección dictada en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Freiburg im Breisgau. El original manuscrito fue copiado en limpio; el texto fue completado en oraciones conexas, cuando estaba sugerido sólo por palabras aisladas. Agradezco mucho al profesor Heidegger por la ayuda que me ha prestado con su consejo durante la confrontación del texto.

Como el manuscrito aquí publicado es la base de una lección, en ciertas ocasiones fue necesario eliminar de la transcripción aquellas expresiones que servían para facilitar la comprensión, insertando en su lugar, a modo de recurso, palabras aclaradoras. Muy esporádicamente se omitieron también repeticiones o breves observaciones marginales, cuando ellas parecieron superfluas para la comprensión. En términos generales se conservó el estilo de la palabra hablada.

El apéndice presenta algunos trozos, seleccionados por mí, de los manuscritos preparatorios de un seminario sobre Schelling para estudiantes avanzados en el semestre de verano de 1941. El Señor Fritz Heidegger había provisto ya una copia en limpio de ese manuscrito. El apéndice contiene, además, un extracto de las notas, también ya copiadas, de los años 1941 a 1943.

Agradezco cordialmente a los doctores Hartmut Buchner y Friedrich-W. von Herrmann por su esmerada ayuda durante la lectura de las correcciones, y adicionalmente al doctor Buchner por sus referencias, que están registradas en las "Notas".

HILDEGARD FEICK

PARTE PRINCIPAL

DISQUISICIONES INTRODUCTORIAS

1. La obra de Schelling y la tarea de su interpretación

Schelling dilucida la esencia de la libertad humana en un tratado que lleva por título: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y las cuestiones con ello relacionadas.*

Este tratado apareció por primera vez, junto con trabajos de Schelling publicados anteriormente, en un volumen titulado: *Escritos filosóficos de F. W. Schelling.* Primer volumen. Landshut, ed. por Philipp Krull, librero universitario, 1809[1].

En 1809 Napoleón dominaba, es decir oprimía y humillaba a Alemania. Desde 1806 el imperio no existía ya ni siquiera nominalmente. En ese año dieciséis príncipes alemanes se unieron bajo el protectorado de Napoleón en la Liga del Rin. El 1º de agosto anunciaron su separación del imperio en el Reichstag de Regensburg. El 6 de agosto Francisco II respondió a ello con la deposición de la corona imperial alemana. El 14 de octubre de 1806, Prusia sufrió en Jena y Auerstedt su más profunda derrota. Napoleón escribió al Sultán: "Prusia ha desaparecido". El rey había huido hacia Memel, que era el último rincón de tierra alemana. A través de la paz de Tilsit, Prusia fue replegada a la ribera derecha del Elba. Kursachsen se había pasado a la Liga del Rin. Hasta el Elba el lenguaje oficial era el francés.

En 1808 convocó Napoleón una reunión de príncipes en Erfurt. Allí entabló Goethe una conversación con él. Ambos dialogaron sobre la poesía, especialmente sobre la tragedia y la representación del destino. Napoleón le dijo: Las tragedias "han pertenecido a una época más oscura. ¿Qué puede hacerse hoy en día con el destino? La política es el destino". "Venga usted a París, se lo pido desde todo punto de vista. Allí hay una visión más amplia del mundo".

En 1809 Goethe llegó a sus 60 años. La primera parte del *Fausto* acababa de aparecer. Cinco años antes, en 1804, había muerto Kant a la edad de ochenta años. Cuatro años atrás, en 1805, Schiller había fallecido prematu-

ramente. En 1809 sufrió Napoleón su primera derrota grave en la batalla de Aspern. Los campesinos tiroleses se sublevaron acaudillados por Andreas Hofer.

Entretanto, en el norte, Prusia había comenzado a recobrar su "espíritu firme y cierto" (Fichte). El Barón von Stein dirigía la reforma de la administración. Scharnhorst creaba el espíritu y la estructura de un nuevo ejército. Fichte dictaba en la Academia de Berlín sus *Discursos a la nación alemana*. Schleiermacher se convirtió a través de sus sermones en el preceptor político de la sociedad berlinesa.

En 1809 Wilhelm von Humboldt llegó a ser Ministro de Cultos de Prusia e impulsó la fundación de la Universidad de Berlín, preparada por las memorias de Fichte y Schleiermacher. En el mismo año la corte real regresó de Königsberg a Berlín. Un año después falleció la Reina Luisa. Al año siguiente se suicidó a las orillas del Wannsee el poeta Heinrich von Kleist, quien por largo tiempo fue agitado por el oscuro plan de liquidar violentamente a Napoleón, a quien Goethe admiraba como a un gran "fenómeno de la naturaleza", y al que Hegel llamó el "alma del mundo", cuando lo vio cabalgar por la ciudad después de la batalla de Jena, y del cual decía el viejo Blücher "Déjenlo hacer, no es más que un tipo tonto". Entretanto, el diplomático Hardenberg se había convertido en Canciller de Prusia; él preservó al creciente ascenso prusiano-alemán de iniciar su ataque prematuramente.

Pero todos estos hombres nuevos —completamente diversos y voluntariosos en su estilo— estaban de acuerdo en lo que ellos querían. Lo que deseaban se expresa en aquella advertencia que circulaba entre ellos. Llamaban al estado prusiano en construcción el "estado de la inteligencia", es decir, del espíritu. A la cabeza de ellos, el soldado Scharnhorst exigía, cada vez con mayor obstinación, valentía, ciertamente, para la guerra, pero conocimientos y más conocimientos y formación para la paz. "Formación" significaba por ese entonces: el saber esencial que configura todas las posiciones fundamentales de la existencia histórica, un saber que es el presupuesto de toda gran voluntad.

Y pronto había de revelarse la profunda falsedad de la frase que Napoleón había dicho a Goethe en Erfurt: la política es el destino. No, el espíritu es el destino y destino es espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad.

En 1809 apareció el tratado de Schelling sobre la libertad. El es la mayor ejecutoria de Schelling, y a la vez una de las obras más profundas de la filosofía alemana y con ello de la filosofía occidental.

Dos años antes del tratado de Schelling sobre la libertad, en 1807, había aparecido la primera y mayor obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*.

El prólogo de esta obra contiene una penetrante crítica de Schelling y condujo a la ruptura definitiva entre ambos amigos de juventud. Por esa época, Hölderlin, el tercero en la liga de la amistad juvenil de los tres suavos, fue arrebatado por sus dioses bajo el amparo de la locura.

De tal manera, los tres jóvenes, que como compañeros de estudio habían compartido una habitación en la Stift de Tübingen, quedaron separados, pero no simplemente dispersados, en su existencia, es decir, a la vez en su obra.

Ellos llevaron a cabo, cada uno según su ley, tan sólo una configuración del espíritu alemán, cuya transformación en una fuerza histórica no se ha cumplido aún —y la cual sólo podrá ser realizada cuando nosotros hayamos aprendido a preservar y admirar una obra creadora.

Cuando Schelling publicó su tratado sobre la libertad tenía treinta y cuatro años. El había hecho aparecer su primer escrito filosófico en el último año de su época de estudiante (1794): *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*. Era imposible extender más aún la temática filosófica en general. A partir de ese escrito hasta su tratado sobre la libertad se lleva a cabo un desarrollo tempestuoso de su pensamiento. Cada uno de estos quince años produce uno o más tratados, entre ellos obras decisivas como el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799) y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). Aquel escrito condujo al idealismo de Fichte hacia un nuevo dominio y llevó al idealismo en general a un camino nuevo. El otro se convirtió en precursor de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en precondición de los ulteriores pasos de Schelling. En 1801 apareció la *Exposición de mi sistema de filosofía*.

Schelling no publicó nada más después del tratado sobre la libertad, si se exceptúan algunos discursos ocasionales y el escrito polémico contra F. H. Jacobi, que se menciona más abajo. Pero ese período de 45 años hasta su muerte, en 1854, no significa ni el reposo en lo hasta entonces logrado, ni una extinción de la fuerza creadora. Si él no llegó a plasmar su obra propiamente dicha, ello depende del tipo de planteamiento hacia el cual Schelling se desarrolló a partir del tratado sobre la libertad.

Sólo por esa circunstancia puede entenderse ese período de silencio, o mejor, a la inversa: el hecho de ese silencio arroja luz sobre la dificultad y novedad del preguntar y sobre el claro saber del pensador acerca de todo esto. Lo que se aduce habitualmente para explicar ese período de silencio de Schelling cuenta tan sólo en segunda y tercera línea, y en el fondo pertenece al dominio del chisme. Schelling mismo es en algún modo culpable de esto, pues no era suficientemente impasible frente a ello. Pero podemos apreciar en cierta forma el trabajo intelectual que se produjo en esta

época de silencio literario a través de las noventa lecciones que nos han sido aportadas por su legado. En cierto sentido —pues entre las lecciones y la obra formada que descansa en sí misma no existe sólo una diferencia de grado, sino también esencial. Pero Schelling, si es que podemos hablar así, tenía que naufragar en su obra, porque su planteamiento no admitía, en aquella situación de la filosofía, ningún punto central interior. Nietzsche, el único pensador esencial después de Schelling, tuvo también que quebrarse ante su obra propiamente dicha, *La voluntad de poder*, y por la misma causa. Pero ese doble gran naufragio de grandes pensadores no es ningún fracaso ni nada negativo; por el contrario, es el signo de que surge algo completamente diverso, el destellar de un nuevo comienzo. Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental.

Nietzsche escribió una vez, en la época de su mayor creación y de su más profunda soledad, los versos siguientes en un ejemplar dedicado de su libro *Aurora* (1881):

Quien mucho ha de anunciar una vez,
Calla mucho dentro de sí mismo.
Quien una vez ha de encender el rayo,
Ha de ser por largo tiempo - nube (1883)

El tratado de Schelling sobre la libertad es una de aquellas rarísimas obras, en las que comienza a formarse una nube semejante. Ella flota aún sobre nosotros. Nosotros, que hemos llegado más tarde, tenemos como deber más perentorio *sólo* señalar hacia esa nube. Ello ha de tener lugar a través de la interpretación del tratado sobre la libertad. Pero el propósito inmediato de esa interpretación es triple:

1. Conceptuar la esencia de la libertad humana, esto es, a la vez, la pregunta por la libertad. Con esto elevamos al nivel del saber el centro más intrínseco de la filosofía —y a través del saber nos colocamos en él.

2. Es necesario aproximarnos desde aquí a la filosofía de Schelling en total y en sus rasgos fundamentales.

3. Por esta vía alcanzamos una comprensión de la filosofía del idealismo alemán a partir de las fuerzas que lo impulsan, pues Schelling es el pensador propiamente creativo y que más lejos llega en toda esta edad de la filosofía alemana. El es semejante pensador en un grado tal, que él impulsa desde adentro al idealismo alemán más allá de su propia posición fundamental.

Ciertamente, él no lleva el preguntar a aquel espacio metafísico, adonde tuvo que lanzarse en poesía Hölderlin, para con ello quedarse justamente solo. La historia de las soledades de estos poetas y pensadores no podrá

ser escrita jamás; ello tampoco es necesario. Basta que conservemos algo de esto en la memoria.

Nosotros comenzaremos inmediatamente (en la próxima lección) la exégesis del tratado de Schelling sobre la libertad. Su texto nos es accesible por separado en una edición de la "Philosophische Bibliothek". El procedimiento interpretativo es el siguiente: seguimos paso a paso la marcha del tratado y desarrollamos en cada caso, deteniéndonos en puntos especiales, lo que es necesario saber históricamente y a la vez respecto del objeto mismo. Al obtener así una comprensión del tratado, éste se aleja de nosotros, hacia el acontecer de la filosofía del idealismo alemán, y patentiza así a la vez la más intrínseca ley de esa historia, así como también lo que nosotros hemos de domeñar primero para poder salir a un campo libre. Lo esencial no es jamás superado en la historia del hombre con volverle la espalda y liberarse aparentemente de él mediante un mero olvido. Pues lo esencial vuelve una y otra vez y sólo queda por preguntar si una época está presta y es suficientemente fuerte para él.

2. FECHAS EN LA VIDA DE SCHELLING, EDICIONES DE SU OBRA Y ESCRITOS SOBRE EL MISMO

Antes de interpretar el tratado de Schelling hemos de anticipar además brevemente dos cosas:
1) Un esbozo ceñido y más bien superficial de la marcha de la vida de Schelling, y
2) una indicación acerca del instrumental más necesario y utilizable para nuestro trabajo.

Ad 1) Dondequiera que la obra de un pensador, o trozos y rastros de ella, nos son legados por la tradición, "la vida" de un filósofo carece de importancia para el dominio público. Por otra parte, a través de una biografía no logramos saber jamás lo peculiar de una existencia filosófica. Si ahora, a pesar de ello, damos algunas burdas indicaciones acerca del curso exterior de la vida de Schelling, lo hacemos más bien con el propósito de brindar con esto una posibilidad de determinar más claramente el lugar de ese curso vital en la historia conocida de la época.

Schelling procedía, como muchos otros grandes alemanes, de una casa parroquial protestante. Nació el 27 de enero de 1775 en la pequeña ciudad suava de Leonberg —en el lugar de nacimiento del gran astrónomo Johannes Kepler. Dos años más tarde, en 1777, el padre de Schelling fue nombra-

do predicador y profesor en la escuela preparatoria de teología en Bebenhausen, cerca de Tübingen. Cuando tenía diez años, el joven Schelling fue enviado a la escuela de latín en Nürtingen, la pequeña ciudad en la que transcurría al mismo tiempo la infancia de Hölderlin. Un año más tarde, el padre tuvo que retirar al muchacho de la escuela, porque según sus maestros ya no tenía más nada que aprender allí. De tal suerte, Schelling recibió clases en Bebenhausen con los otros seminaristas de mayor edad hasta 1790, año en el cual, así pues, de quince años, fue inscrito como estudiante en la Universidad de Tübingen. Los maestros de Bebenhausen reconocían ya en él un "ingenium praecox", un talento creador de temprana madurez. Ya antes de entrar a la universidad leía Schelling, entre otra literatura filosófica que rechazaba, *La monadología* de Leibniz. Esta obra fue decisiva para todo su trabajo filosófico futuro. De Kant no conocía Schelling nada aún. Pero en el mismo año, en 1790, cuando Schelling ingresó a la Universidad de Tübingen, apareció la obra de Kant que se constituyó en piedra fundamental para la joven generación y para la plasmación del idealismo alemán: la *Crítica del juicio*.

Schelling estudió 5 años en Tübingen, 2 años filosofía y 3 años teología; siguió el mismo curso de estudios que hacían simultáneamente Hölderlin y Hegel, los cuales tenían la misma edad, pero eran cinco años mayores que Schelling y abandonaron la universidad antes que él.

La filosofía de Kant, la revolución francesa, los griegos, la disputa sobre el panteísmo desatada por el escrito de Jacobi sobre Spinoza[2], determinaban el mundo espiritual de los tübingenses hasta en las costumbres de la vida diaria. Como ya se dijo, Schelling publicó, mientras se hallaba todavía en su último año de estudios, su primer escrito filosófico, influido totalmente por la *Teoría de la ciencia* de Fichte, que acababa de ser publicada. Cuando Hölderlin, que había oído a Fichte durante su actividad como institutor en Jena, visitó a Schelling en Tübingen hacia las pascuas de 1795, pudo confirmar a éste que él (Schelling) "había llegado justamente tan lejos como Fichte".

También Schelling, como sus amigos, se hizo institutor y por cierto en Leipzig, donde se dedicó a la vez con mucho celo al estudio de las ciencias naturales. En el año de 1798, así pues de 23 años, Schelling fue llamado a Jena como profesor supernumerario y sin sueldo, por sugerencia de Fichte y a pedido de Goethe. Los nombres de Weimar y Jena bastan para dar a conocer en qué mundo espiritual viviente y tempestuoso pudo desarrollarse Schelling. Además, en el año de 1801 pasó Hegel de Frankfurt a Jena para "habilitarse" allí.

La época de Jena, de 1798 a 1803, es la más fructífera en la vida de Schelling. Fundó por ese entonces su sistema, pero sin permanecer rígidamente en él. En Jena dictó por primera vez sus *Lecciones sobre el método del estudio académico*[3], que se hicieron famosas. Motivos personales y filosóficos le llevaron a abandonar Jena en 1803. Después de una breve actividad docente en Würzburg, se residenció en 1806 en München, donde no había aún por ese entonces una universidad. Schelling llegó a ser miembro de la Academia de Ciencias y Secretario General de la Academia de Artes Plásticas. Sin tomar en cuenta la interrupción que representa su residencia en Erlangen de 1820 a 1827, puede decirse que Schelling permaneció en München hasta 1841. En 1826 fue trasladada a Muñchen la antigua Universidad bávara de Ingolstadt, que se encontraba en Landshut desde 1800. El llamado de Schelling a esa Universidad era algo obvio, a pesar de las secretas intrigas en su contra.

En el año 1831 falleció Hegel, quien desde 1818 había desarrollado en Berlín una brillante actividad y dominaba la filosofía en Alemania. Pronto surgió el plan de llamar a Schelling como su sucesor. Pero esto se llevó a cabo sólo en el año de 1841, después del ascenso al trono de Federico Guillermo IV. Schelling dictó clases en Berlín hasta 1846, pero no pudo desarrollar una actividad tan brillante como Hegel. Ello se debió no sólo a la naturaleza de su filosofía en ese período, sino también al espíritu o carencia de espíritu de toda la época. Schelling se retiró de toda actividad pública y vivió hasta su muerte, en 1854, dedicado por entero a la elaboración de su proyectada obra capital que, sin embargo, no pasó de una serie de lecciones.

Al mencionarse el nombre de Schelling se acostumbra indicar que ese pensador modificó continuamente su posición y se hace constar esto a veces incluso como una falta de carácter. La verdad es, sin embargo, que rara vez un pensador ha luchado tan apasionadamente como Schelling desde su época más temprana por una única posición propia. Hegel, el caviloso, por el contrario, publicó sólo a los 37 años su primera gran obra; pero con esto supo a la vez a qué atenerse respecto de la filosofía y de su propia posición; lo que siguió fue elaboración y aplicación, todo ciertamente en un gran estilo y con una rica seguridad.

Schelling, sin embargo, tuvo que abandonar todo una y otra vez y fundar nuevamente lo mismo. Schelling dice una vez (IX, 217-8), (5, 11-12):

> Incluso a Dios tiene que abandonar aquel que quiere colocarse en el punto inicial de la filosofía verdaderamente libre. Ello significa aquí: quien quiera conservarlo lo perderá, y quien lo abandone lo encontrará. Al fundamento de sí mismo ha llegado, y ha conocido toda la hondura de la vida,

sólo aquel que una vez había abandonado todo y estaba incluso abandonado por todo, a quien todo se le hundió y quien se ha visto solo con lo infinito: un gran paso, que Platón ha comparado con la muerte.

Schelling ha dado muchas veces ese paso. Por eso su desarrollo careció las más de las veces del reposo y la continuidad, y por eso falta a menudo a su creación la solidez de la elaboración acabada. Pero nada de esto tiene que ver con la fatal volubilidad de un cambio del punto de vista.

Lo que ha sostenido propiamente a esta larga vida, lo que la ha llenado y arrastrado a nuevos comienzos es algo que hemos de conocer a través de la interpretación del escrito sobre la libertad. No se necesita ver otra cosa que el retrato del viejo Schelling para adivinar que en esa vida de pensamiento no sólo concluyó un destino personal, sino que el espíritu mismo de los alemanes se buscó en ella una figura.

Ad 2) Los instrumentos de nuestro trabajo (cfr. p. 5):

a) Las *Obras de Schelling* fueron editadas de 1856 a 1861, poco después de su muerte, por su segundo hijo, en 14 volúmenes y en 2 secciones. La Sección I abarca 10 volúmenes: en ella fue recogido todo lo que había aparecido separadamente, así como artículos y tratados en revistas, discursos académicos y lecciones, y completado en parte con textos no publicados. En la Sección II (1856-58) se ha hecho accesible, en lecciones sacadas del legado, la doctrina tardía del filósofo, tal como ella se formó desde 1805 (Filosofía de la Mitología y de la Revelación).

Un *cierto sustituto* de esta edición completa, que se ha vuelto escasa, lo ofrecen las *"Obras de Schelling"*, editadas por Manfred Schroeter en nueva ordenación, según la edición original". Hasta ahora han aparecido, desde 1927, 6 volúmenes principales; en ellos se ha impreso también la paginación de la antigua edición de las obras[4].

Además hay que utilizar las *Obras de Schelling*, Selección en 3 vols., 1907, en la Philosophische Bibliothek de Meiner. Allí han aparecido también separadamente escritos especiales como nuestro texto.

Como fuente para la historia de la vida de Schelling, así como para la gestación de sus obras, son indispensables los tres volúmenes: *Aus Schellings Leben. In Briefen*, editado en 1869/70 por G. L. Plitt.[5]

Además: *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlass beider*, 1856[6].

Una visión inmediata, conclusa, de acuerdo con las fuentes, ante todo de la época de Jena, la ofrece la colección "Romantikerbriefe", editada por Gundolf, 1907.

b) De los escritos sobre Schelling y su obra son dignos de mención solamente dos.

1) La exposición general de Kuno Fischer, que sigue siendo la mejor: *Schellings Leben, Werke und Lehre,* 1ª ed., 1872; 4ª ed. en 1923 como volumen VII de su *Geschichte der neueren Philosophie.* La exposición de Kuno Fischer es excelente porque no tiene pretensiones y sin embargo se nutre de un rico conocimiento de toda la época. La elaboración de las fuentes para la historia de la vida de Schelling, realizada en amplia descripción, es magistral, si bien obsoleta en sus detalles. El tratamiento de las obras de Schelling es realizado en el estilo de un informe sobrio, a menudo con útiles informaciones sobre el contenido, que desde el punto de vista filosófico no ponen nada en movimiento, pero que tampoco echan a perder nada.

2) Una nueva exposición, de menor tamaño, la proporciona H. Knittermeyer bajo el título de *Schelling und die romantische Schule,* München, 1929, en la colección "Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen", vol. 30/1. El libro de Knittermeyer es serio, estructurado cuidadosamente, escrito con frescura, y proporciona como anexo una confiable orientación a través de la literatura sobre Schelling[7] y el romanticismo. Ciertamente, la filosofía decisiva de Schelling, tal como es desarrollada en el tratado sobre la libertad, no recibe en este libro la exposición que merece. Además, la orientación del autor hacia la actual teología dialéctica tiene por consecuencia una gran estrechez del campo visual, ante todo allí donde son tocadas las cuestiones propiamente metafísico-especulativas.

3) Sobre las exposiciones históricas de toda la época del idealismo alemán informa de la mejor manera el *Compendio de la historia de la filosofía* de Windelband, en la nueva edición de Heimsoeth (1935). Allí está contenida una "Visión panorámica sobre el estado de la investigación histórica de la filosofía".

Para ahondar en toda la época desde el punto de vista de la historia general del espíritu hay que utilizar en primera línea las investigaciones de W. Dilthey. Ellas son sólo trabajos preparatorios para una gran historia del espíritu alemán estructurada profundamente. Si lo que se busca es una interpretación del idealismo alemán que sirva inmediatamente para entrar en confrontación con él en forma creadora, la obra de Dilthey no proporciona nada, al igual que las exposiciones de conjunto sobre esta época, más pequeñas en cuanto a su valor y extensión. Pero donde se trata de hacer visible el enredado poder del espíritu del individuo o del pueblo, todo se vuelve claro y grandioso, aunque la forma expositiva de Dilthey, ligeramente nebulosa, ya no agrade totalmente a nuestro sentido estilístico. De sus Obras Completas hay que mencionar especialmente el vol. II: *Concepción del mundo y*

análisis del hombre desde el renacimiento y la reforma. Tratados sobre la historia de la filosofía y la religión. Vol. III: *Estudios para la historia del espíritu alemán.* Vol. IV: *La historia de la juventud de Hegel y otros tratados para la historia del idealismo alemán.* Ha aparecido separadamente *La vivencia y la poesía: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*[8]. A menudo se olvida la obra juvenil de Dilthey: *La vida de Schleiermacher* (I. 1870). Ante todo los vols. II y IV aportan exposiciones fundamentales de la situación espiritual de Alemania entre 1795 y 1806. En medio del caos de nuevas publicaciones y trataditos que aparecen cada día, no debemos perder de vista las obras permanentes de grandes alemanes sobre alemanes esenciales. Tampoco en la ciencia lo más nuevo es siempre lo mejor y la ciencia muere cuando ella pierde su gran tradición. Toda aquella época es impensable sin el espíritu de Kant. Su obra es grande y noble y se encuentra confirmada por la crítica creadora ejercida sobre ella; influye a través de todo, incluso a través de la fuerza transformadora que irradia de ella.

3. LA PREGUNTA DE SCHELLING ACERCA DE LA LIBERTAD EN CUANTO PREGUNTAR HISTÓRICO POR EL SER[9]

Comenzamos ahora la interpretación del tratado de Schelling y tomamos como lema de nuestra exégesis sus propias palabras:

> Si se quiere honrar a un filósofo, hay que aprehenderlo allí donde no ha avanzado aún hacia las consecuencias, en su pensamiento fundamental; (en el pensamiento) del cual parte (OBRAS, 2 Sec. III, 60).

Y la otra frase:

Es errado reprochar a un filósofo que él es incomprensible (X, 163), (5, 233).

Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y sobre las cuestiones con ello relacionadas

Conviene en primer lugar aclarar brevemente el título. ¿Qué sugiere este título? Investigaciones, no la exposición y comunicación de resultados y afirmaciones o simplemente la caracterización de un punto de vista. Esto nos obliga a seguir la marcha del preguntar filosófico e ir junto con ella. Y por cierto se trata, al parecer, de una pregunta particular acerca de la esencia de la libertad y en especial de la libertad humana. Esa pregunta es cono-

cida bajo el título usual del «problema de la libertad de la voluntad". En ese caso se discute si la voluntad humana es o no es libre, y cómo se podría probarlo de manera adecuadamente convincente. La libertad pasa por ser una propiedad del hombre; qué y quién sea el hombre es algo que se cree saber ya —sólo es incierto todavía si la propiedad de la libertad le pertenece a él y a la facultad de su voluntad o si tendría que serle negada.

Con esta pregunta por la libertad de la voluntad, que en el fondo está planteada erróneamente, y no es por esto pregunta alguna, no tiene nada que ver el tratado de Schelling. Pues la libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre, sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad. La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del Ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano. En tanto el hombre *es* en cuanto hombre, tiene que participar de esa determinación del Ser, y el hombre *es* en tanto lleva a cabo esa participación en la libertad. (Nota: La libertad no es propiedad del hombre, sino el hombre es propiedad de la libertad).

Si la investigación trata sobre la libertad humana, entonces ella trata de una especie determinada de la libertad como esencia del Ser en general propiamente dicho. Se pregunta por la esencia del hombre, es decir, se pregunta más allá del hombre, hacia aquello que es más esencial y más poderoso que él mismo: la libertad, no como añadido y dotación de la voluntad humana, sino como esencia del Ser propiamente dicho, en cuanto esencia del fundamento del ente en total. Estas investigaciones son impulsadas ya desde su punto de partida, y de acuerdo con éste, más allá del hombre y de la libertad, hacia la pregunta por la esencia del Ser en general. Ellas se encuentran incluso de inmediato en el ámbito de esta pregunta por la esencia del Ser, una pregunta respecto de la cual puede mostrarse fácilmente que no puede haber en absoluto ninguna más amplia y profunda, y por ello más esencial. Schelling sugirió en su título esa conexión más amplia, la más amplia, muy desde afuera, a través del añadido: "y las cuestiones con ello relacionadas".

Si tomamos en cuenta esta orientación del tratado, se hace comprensible por qué no hay necesidad de justificar además pormenorizadamente, con qué motivo hemos elegido este tratado. Como él pregunta en dirección a la totalidad del Ser, no podemos encontrar nada fuera de él, desde donde pudiese fundarse además, en especial, por qué tratamos de la investigación sobre la libertad, pues la razón suficiente de la pregunta acerca del Ser en total yace en el Ser mismo y sólo en él. Pero el hombre no es capaz de

sustraerse al Ser en total. Pues él es sólo el que él es, en cuando está en medio del ente en total y mantiene esa posición. El hombre no puede sustraerse al ente en total; él puede ciertamente engañarse respecto de ello; puede tomar esto o aquello por lo único, puede tomar partes por el todo, pero siempre sólo de tal manera que toma algo particular por el todo y piensa, así pues, siempre de alguna manera a partir del todo y en vista de él. Al respecto queda completamente indecisa la pregunta de si la aprehensión del todo es siempre sólo una aprehensión relativa o si ella acierta con el todo de manera absoluta.

No se requiere, decíamos, ninguna ulterior fundamentación de por qué hemos elegido este tratado, a no ser a partir de él mismo. Pues él plantea una pregunta en la que viene a expresarse lo que yace como la base de todos los propósitos y fundamentaciones del hombre, la pregunta de la filosofía por antonomasia. Quien entiende esa pregunta, sabe de un golpe que no tiene sentido preguntar por qué y para qué filosofamos; pues la filosofía se fundamenta tan sólo a partir de sí misma —o no se fundamenta en absoluto, así como el arte sólo patentiza su verdad a través de sí mismo.

No puede jamás probarse que la filosofía sea necesaria y por qué lo sea; todo intento de prueba semejante malentiende ya la filosofía. Pero por la misma razón es también imposible mostrar que la filosofía sea superflua, y que ha llegado el momento de eliminarla o de no permitir que ella surja. Quien busca tal cosa proporciona la prueba más brillante de que, en todo caso, no habla ni puede tratar de aquello que él sólo nombra de manera despreciativa, esto es, de la filosofía.

Que la necesidad de la filosofía no pueda propiamente ser probada y que la filosofía misma no pueda jamás ser atacada es una ventaja para su esencia interna, pero es siempre una desventaja para su posición exterior. Su pretensión no puede nunca librarse de la apariencia de ser arbitraria —mientras la filosofía se nos presente como algo que existe entre las muchas cosas que el hombre hace— mientras tomemos tan sólo noticia de la filosofía y no nos dejemos transformar por ella, a fin de comprender que la filosofía es realizable sólo a partir de la libertad y que su realización es un acto de la más alta libertad misma.

Pero si bien es imposible algo así como una persuación paulatina hacia la filosofía, y su proceder no puede ser fundado y hecho comprensible de manera inmediata, sin embargo, puede exigirse una explicación de por qué tomamos ahora como base precisamente un tratado de Schelling y por cierto este tratado sobre la libertad humana. Esto también puede ser justificado sólo a partir del tratado mismo y sólo si logramos hacer una interpretación filosófica de él. Ese logro es, en primer lugar, problemático, no sólo porque

ello depende de la fuerza y derecho de la existencia de todos nosotros, sino también y más aún, de presupuestos que nosotros tenemos que esforzarnos primero en asegurar.

No existe hasta ahora una filosofía que nos proporcione las condiciones para una comprensión adecuada, esto es, creativamente superadora, del tratado de Schelling. Ni siquiera la propia filosofía de Schelling proporciona algo así. Pues toda obra filosófica, si es tal, impulsa la filosofía más allá de la posición ocupada en ella; el sentido de una obra filosófica consiste precisamente en abrir un nuevo ámbito, establecer nuevos impulsos y puntos de partida, a través de lo cual los propios medios y vías de la obra resultan ser superados e insuficientes.

Los supuestos y condiciones de la génesis de una obra no bastan, por principio, para su interpretación, porque la obra misma establece nuevos patrones para el preguntar. Y como todo explicar echa mano siempre sólo de lo ya existente y conocido, permanece por esto cerrado a la explicación histórica no sólo lo creador y propiamente histórico —lo que es más fatal aún, el dominio exclusivo de la explicación histórica suscita la apariencia de que lo creador no existe y es sólo una imaginación romántica. Pero cuando se quiere salvar, sin embargo, a lo inexplicable en la historia, de su disolución en lo explicable, se recurre las más de las veces a frases edificantes y entusiastas, en lugar de retroceder a las condiciones de un saber verdadero. Tampoco basta explicar una obra a través de lo que sigue a ella y de sus efectos, pues el efecto es algo engañoso. Lo que produce efectos es las más de las veces algo casual, extrínseco, que ya se conoce (en su manera de operar).

Sólo penetraremos realmente en el ámbito del tratado sobre la libertad de Schelling y lo apreciaremos en verdad, si aprehendemos aquello que lo lleva más allá de sí mismo. Si cumplimos esta condición ello significará que estamos filosofando, y si no la cumplimos, ello querrá decir que hablamos tan sólo de filosofía. Pero sólo filosofamos cuando la posición de nuestra existencia se convierte en el verdadero aprieto de la pregunta por el Ser en total. Pero como nuestra existencia es histórica, ella lo sigue siendo al filosofar. Esto significa, que mientras más originariamente planteemos la pregunta filosófica, tanto más íntimamente penetraremos en la fuerza obligante de nuestra historia —y que mientras más auténtica sea esta intimidad, tanto más claras se mostrarán las simples relaciones en las que nos encontramos histórico-filosóficamente, relaciones que hay que domeñar, es decir, configurar desde su fundamento.

Una simple obligación esencial semejante existe para nosotros respecto de lo que ha planteado como pregunta el tratado de Schelling. Esto es, en

primer lugar, sólo una afirmación, y expresa una convicción personal. Si se trata de algo más y de algo diverso, sólo puede probarlo la interpretación del tratado.

4. SCHELLING Y HEGEL

Pero aparte de la falta de presupuestos suficientes, que conciernan al objeto mismo, para comprender la pregunta, hay además otro motivo que ha impedido hasta ahora la apropiación filosófica de este escrito de Schelling. Se trata del predominio de la filosofía hegeliana. Ella existió una vez como hecho histórico y ha determinado posteriormente también la exposición y enjuiciamiento históricos de ambas filosofías.

Se mencionó ya que en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807, cfr. OBRAS II) se encuentra una crítica a Schelling. Esa crítica concierne al concepto de lo Absoluto como identidad e indiferencia de todos los contrarios, que Schelling había establecido por ese entonces como principio fundamental de la filosofía. Hegel dice respecto de esto: "Considerar una existencia tal como ella es en lo Absoluto, consiste aquí en que se dice de él, en que se ha hablado ahora ciertamente de él como de algo, pero que en lo Absoluto, en el A=A, no hay nada semejante, sino que en él todo es uno. Contraponer este saber uno, de que en lo Absoluto todo es igual, al conocimiento que traza diferencias, al conocimiento cumplido o que busca y exige cumplimiento —o hacer pasar al Absoluto por la noche en la que, como se suele decir, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío de conocimientos" (cit. según la edición Hoffmeister, 18 ss.). La crítica de Hegel es tanto más curiosa, cuanto que su posición fundamental, tal como ella sale a la luz en la *Fenomenología...*, se había formado sobre la base de una estrecha colaboración inicial con Schelling. Esta se hizo exteriormente visible por ese entonces (1802-03) al editar en común el *Diario crítico de la filosofía*. Schelling y Hegel habían fundado esta revista para "poner coto y medida al abuso filosófico". Hegel mismo ha reconocido expresamente en su tratado *Diferencia del sistema fichteano y schellingeano de filosofía* el nuevo paso dado por Schelling más allá de Fichte. Pero en el transcurso de ese trabajo común, cuya interacción fue fructífera para ambos, sus caminos se separaron; sin embargo, su relación personal no terminó aún, si bien su correspondencia epistolar se hizo cada vez más exigua después de que Schelling se fue de Jena. Pero aún al comienzo del año de aparición de la *Fenomenología...*, el 11 de enero de 1807, escribe Schelling a Hegel: "Estoy lleno de tensa expectativa ante tu obra que al

fin sale a la luz. ¡Qué cosa ha de nacer allí, cuando tu madurez se toma aún tiempo para madurar sus frutos! Yo sólo te deseo además condiciones tranquilas y ocio para la realización de obras tan sólidas y por así decirlo intemporales''. La carta concluye: ''Adiós, y no dejes que se interrumpa de nuevo por tanto tiempo la relación entre nosotros. Estad seguro de la inquebrantable e íntima amistad de tu Schelling'' (*Schellings Leben* II, 112 ss.).

El 2 de noviembre del mismo año escribe Schelling su última carta a Hegel; se trata de la confirmación del recibo de la *Fenomenología del espíritu,* que Hegel le había enviado con una carta el 1° de mayo. Hegel había anotado en ella expresamente, que su mención a Schelling se refería más bien al ''abuso'', que se hacía de su filosofía (de Schelling) y a los charlatanes. Schelling menciona por el contrario en su respuesta, que él se da por enterado de esa aseveración, pero que no ha podido encontrar que en el prefacio mencionado se haya puesto de relieve esa distinción de manera expresa y adecuada.

Schelling guardó desde entonces rencor contra Hegel, porque entre otras razones la crítica de éste no era acertada y Schelling se ocupaba desde hace algún tiempo en echar de nuevo el fundamento de su sistema. Con los años la desazón contra Hegel caló cada vez más profundamente en Schelling y a menudo se desahogaba en violentas invectivas. Tan sólo mucho más tarde, cuando Schelling mismo había sustituido a Hegel en Berlín, su juicio se hizo más reposado y objetivo. Hegel, por el contrario, ha reconocido siempre las grandes ejecutorias del amigo más joven, que una vez había llegado a ser famoso antes que él. Esto tampoco ha debido costarle mucho años después, pues él se sabía en posesión del sistema absoluto del saber absoluto y desde esa posición de todas las posiciones podía dejar valer también a aquellos que él tenía por secundarios. En sus lecciones berlinesas sobre la historia de la filosofía, que Hegel solía extender hasta su época, trataba la filosofía de Schelling como la ''última figura interesante, verdadera, de la filosofía''. Y acerca del tratado sobre la libertad dice: ''Schelling ha dado a conocer un tratado separado; es de naturaleza profunda, especulativa; pero está separado por sí mismo; en la filosofía no se puede desarrollar nada por separado'' (OBRAS, XV, 682).

Esa frase de Hegel muestra su grandiosa objetividad, pero revela también los límites de su juicio. Hegel no veía que precisamente eso singular, la libertad, no era para Schelling nada separado, sino que era pensado como fundamento esencial del todo, como nuevo fundamento de toda una filosofía. En ese juicio se muestra el límite de la comprensión de Hegel respecto de Schelling; pero en él se muestra —como en un gran ejemplo— algo más:

que los grandes pensadores no se entienden en el fondo unos a otros, precisamente porque ellos, en cada caso, en la forma de su propia grandeza, quieren lo mismo. Si ellos quisieran cosas diversas, no sería tan difícil el entendimiento, esto es, la tolerancia.

Hasta el presente la apreciación de Schelling se encuentra aún bajo la sombra de Hegel. Schelling mismo ha sufrido mucho por ello en sus últimos años. En caso de que nuestra interpretación del tratado hiciera accesible otra imagen de la filosofía de Schelling, esa modificación del juicio histórico sobre éste sería sólo un propósito colateral. Lo decisivo sigue siendo el desarrollo de la pregunta misma planteada en el tratado. Se trata de despertar su fuerza encerrada, pero revolucionaria, y de mostrar las vías que conducen hacia adelante. Después de estas observaciones preliminares —más bien venidas desde afuera— nos atenemos al texto del tratado mismo.

A

EXEGESIS DE LAS PRIMERAS DISQUISICIONES EN EL TRATADO DE SCHELLING

INTRODUCCION A LA INTRODUCCION. I SECCION, VII, pp. 336-338

1. LA LIBERTAD EN EL CONJUNTO DE LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO

Dejamos primeramente de lado el "Informe preliminar" y comenzamos de inmediato con el tratado propiamente dicho. (La citación de los pasajes del tratado se guía por el volumen y la numeración de las páginas de la gran edición de las OBRAS COMPLETAS; esta numeración es reproducida en el margen interior de nuestra edición del texto. El volumen VII de la Sección I de las OBRAS COMPLETAS contiene el tratado sobre la libertad en las pp. 336 a 416).

El tratado está redactado en un texto continuo, sin que su articulación sea perceptible, y de manera sinóptica, a través de un índice o por medio de títulos o de la numeración de las secciones. Sin embargo, el tratado tiene una estructura interior muy rigurosa y clara. Ella ha de ser puesta de manifiesto de manera progresiva en la exégesis.

La introducción se extiende desde la p. 336 hasta la p. 357[10]. Ella se pone como tarea rectificar conceptos esenciales del dominio de la filosofía, que a juicio de Schelling han sido oscurecidos desde siempre, pero especialmente en los últimos tiempos, y preparar así la discusión de la cuestión directriz.

> Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana pueden concernir, por una parte, al concepto correcto de la misma, en tanto el hecho de la libertad, por más que el sentimiento de la misma esté impreso en cada quien de manera inmediata, no yace sin embargo en modo alguno tan en la superficie, que no se requiriese, para expresarla siquiera en palabras, una pureza y profundidad de sentido más que habituales; esas investigaciones pueden concernir, por otra parte, a la conexión de este concepto con el todo de una concepción científica del mundo.

Con esta proposición introductoria fija Schelling dos tareas a la investigación sobre la esencia de la libertad humana: 1) deslindar el concepto de libertad, y 2) insertar ese concepto en la conexión cerrada del "todo de una concepción científica del mundo".

Ad 1) ¿En qué medida es una tarea deslindar el concepto de libertad en general? ¿No es sin más comprensible para todo ser humano lo que quiere decir precisamente libertad y ser libre? ¿No tiene que estar claro esto de antemano, pues la libertad, justamente en cuanto "hecho", es siempre inmediatamente accesible a cada hombre en sí mismo? Schelling hace notar que el "sentimiento" de ese hecho está impreso de manera inmediata en cada quien. El sentimiento del hecho de la libertad quiere decir: la experiencia inmediata de que somos libres. Pero Schelling da también a pensar que este hecho no yace, sin embargo, tan en la superficie, que podamos llegar en un santiamén a la palabra adecuada, a la palabra que debiera decirnos lo que es propiamente ese ser-libre. Lo que se nos presenta sentimentalmente como impresión de nuestro 'Ser'-libre no basta para fundar en ello una determinación del concepto. A fin de cuentas se toman ya aquí, al comienzo de la primera aprehensión, decisiones esenciales en la cuestión acerca de la libertad, según y como fijemos en nosotros mismos el sentimiento del hecho de ser libres y lo transformemos en un saber. En vista a lo que ha de venir queremos separar desde ahora lo siguiente: *a)* el hecho del humano 'Ser'-libre y el 'Ser'-hecho de este hecho; *b)* el sentimiento de ese hecho y la verdad de un sentimiento en general, y *c)* la exégesis de lo que es sentido en ese sentimiento y el tipo de concepto aquí en acción.

Que tenemos nariz, que nuestro corazón late, que percibimos cosas, que hablamos y oímos —todos éstos son hechos que encontramos en y con nosotros. ¿Es esto, que somos libres, también un hecho de tal especie o de otra especie? ¿Qué quiere decir "hecho" en este caso?

Que hoy es el 21 de abril, es también un hecho. Que hay perros y gatos, es igualmente un hecho. ¿En qué consiste en general el 'Ser'-hecho de un hecho? ¿Puede mostrarse el hecho de la libertad de la misma manera que, por ejemplo, la detección de una úlcera estomacal en la radiografía?

Sentimiento de un hecho. ¿Es pues en general el sentimiento una fuente suficiente de experiencia o es a menudo el sentimiento justamente sólo un sentimiento, un indeterminado adivinar y un presumir engañoso? Ciertamente, hablamos también de un seguro sentimiento, al cual invocamos como a algo último. Schelling recalca en todo caso expresamente que se requiere una profundidad y pureza de sentido no habituales, para aprehender adecuadamente con el sentimiento al hecho de la libertad y para captarlo en palabras.

¿Con qué sentido aprehendemos el hecho de la libertad, si nosotros no la vemos, ni la oímos, ni la tocamos, ni la olemos y gustamos? ¿Se trata del sentido de una disposición de ánimo y en ese caso, de cuál? ¿Y en qué consiste la pureza y profundidad de ese sentido, por virtud del cual captamos el hecho de la libertad en el sentimiento? ¿Se funda el seguro sentimiento de la libertad en la disposición de ánimo correcta o al revés, o no son disposición y sentimiento todavía lo último, respectivamente, lo primero que proporcione verdad, esto es, aclaración sobre la libertad? Una pregunta releva a la otra y eso que se trata sólo de la previa obtención del concepto adecuado de la libertad. Las disquisiciones corrientes sobre la libertad de la voluntad, y los intentos de prueba de su existencia o inexistencia, están todos aquejados por la falla fundamental de que toman demasiado a la ligera esas cuestiones previas o no las plantean en absoluto. Si ellas fueran seriamente planteadas habría desaparecido desde hace mucho tiempo esa seudopregunta acerca de la libertad de la voluntad, que hace constantemente de las suyas en las doctrinas morales y en la teoría del derecho, y se habría hecho ostensible que la pregunta adecuada por la libertad significa algo completamente diverso de lo que se expresa en el "problema de la libertad de la voluntad".

Ad 2) La segunda tarea de la investigación sobre la libertad humana abarca la inserción del concepto en el conjunto de una "concepción científica del mundo". Esa tarea no parece requerir de ninguna aclaración ulterior, pues la libertad es un hecho singular; aunque su esencia sea determinada en general, esa esencia general de la libertad remite, sin embargo, a otras determinaciones esenciales de otras conexiones, por ejemplo, la libertad es un carácter del hombre en tanto personalidad, en tanto espíritu; pero el hombre es a la vez cuerpo y naturaleza; la determinación de la libertad tiene que ser deslindada respecto de la naturaleza, es decir, tiene que ser puesta en referencia con ésta. Y presumiblemente hay otras referencias semejantes. De tal manera está claro que la determinación conceptual tiene que ser completada a través de la inserción del concepto en un todo. Schelling habla aquí del "todo de una concepción científica del mundo". Conviene poner a prueba si entendemos aquí correctamente, y sin más, esa expresión de Schelling. Tenemos que cuidarnos de atribuir a la expresión "concepción científica del mundo" significaciones posteriores o actuales.

Hoy en día se entiende por "concepción científica del mundo" aquella concepción del nexo de las cosas en la naturaleza y la historia, que está fundada en los resultados de la investigación científica. La expresión de Schelling no tiene ese significado, pues tanto la palabra "concepción del mundo", como el adjetivo "científico" son entendidos en otro sentido y

por cierto más originario. Ciencia significa en la edad del idealismo alemán, en primer lugar y en sentido propio, lo mismo que filosofía, aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con ese saber principal, expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión esencial fundada. Con este significado utiliza Fichte como título de su obra principal la expresión "Teoría de la Ciencia" (Ciencia de la ciencia—Filosofía de la filosofía). Hegel habla del "sistema de la ciencia" (I Parte: *Fenomenología del espíritu*), y de la "ciencia de la lógica". Lo que por lo demás, y hoy en día, es llamado solamente "ciencias" es sólo ciencia en cuanto y en la medida en que es filosofía, es decir, en cuanto está fundada en lo propio y esencial y está estructurada según sus pautas. Mientras menos saber esencial propiamente dicho contengan un dominio y una práctica cognoscitivas, es decir, mientras menos filosóficas sean, tanto más acientífico será ese saber, de manera que sólo podrá ser llamado "ciencia" en sentido impropio. Si nosotros, de acuerdo con el concepto modificado y restringido de ciencia, tenemos que decir que la filosofía no es ciencia, ello no significa que ella esté entregada a la ocurrencia y a la opinión, sino sólo que la filosofía, en tanto lo más originario, no puede ser determinada a través de lo derivado y según sus medidas. Esta conexión necesaria entre la ciencia en sentido principal (filosofía) y la ciencia en sentido actual, derivado, no ha sido, sin embargo, puesta de relieve primeramente por el idealismo alemán; ella ha experimentado en él sólo una modificación especial; desde el punto de vista del contenido, esa conexión es tan antigua como la existencia del saber y de la ciencia occidentales. Las ciencias en el sentido actual, restringido, de la palabra no son ciertamente nunca hechas por la filosofía y a través de la filosofía, pero asimismo ellas no son fundables, es decir, no pueden ser proyectadas, aseguradas verdaderamente y puestas en una marcha ordenada sin la filosofía. La filosofía no es en esto ciertamente un adorno, para proporcionar al todo una apariencia de profundidad por el uso diligente de títulos filosóficos. La filosofía es sólo esencial para la ciencia en tanto su fuerza más interna y callada. Sólo a un loco redomado podría ocurrírsele que las ciencias puedan ser renovadas a través de la eliminación y proscripción de la filosofía. Tal propósito sería tan absurdo como querer enseñar la natación, implantando sin cesar el miedo al agua.

En la expresión de Schelling "concepción científica del mundo" la palabra "científica" significa, así pues, lo mismo que "filosófica" y ésta quiere decir: el saber absoluto del ente en total, que se funda en últimos principios e intelecciones esenciales. La palabra "concepción del mundo" (Weltan-

sicht) es equivalente a "visión del mundo" (Weltanschauung), que era usada por aquel entonces con igual frecuencia. Un uso claro y fundado de estas palabras depende, primeramente, de si se ha obtenido un concepto de mundo y se lo ha establecido como norma. Pero la pregunta por el concepto de mundo es entendida apenas hoy en día y mucho menos se la plantea realmente (cfr. *Ser y tiempo,* y sobre la historia del concepto de mundo algunas indicaciones en: *De la esencia del Fundamento,* II Sec. Cfr. también *Crítica de la razón pura,* A 698, B 726): "Esta idea (de un fundamento supremo, diverso del mundo) está así pues fundada totalmente *en referencia al uso mundano* de nuestra razón" (sobre "contemplación racional del mundo").

El término "visión del mundo" fue acuñado por Kant, quien lo usa en la *Crítica del juicio* (2ª ed., 92). Ese término tiene allí aún una significación más restringida y determinada; él mienta la experiencia inmediata de lo dado sensiblemente, de las apariciones. *"El mundo...* es decir, el todo de los objetos de los sentidos (universum, universitas rerum). Esos objetos son cosas en contraposición a personas" (Kant, AA XXI, 70). El hombre es *"Cosmotheoros* (contemplador del mundo), que crea los elementos del conocimiento del mundo a priori mismo, a partir del cual él construye la visión del mundo en tanto es a la vez habitante del mundo" (*ib.* 31). Pero tras de ese uso de la palabra "mundo" se esconde una ambigüedad, que sale a la luz cuando se pregunta cuántos mundos puede haber. Puede haber sólo *un* mundo, si el mundo es igual al todo de las cosas. Pero hay una multitud de mundos, si mundo es en cada caso una vista del todo (*ib.* 30).

El uso del concepto de mundo y de visión de mundo en Schelling marcha en dirección a este segundo significado del concepto de mundo, que podemos fijar como la apertura del universo, dirigida en cada caso de manera determinada y restringida de ese modo. También este concepto de mundo está preformado en Kant y sobre todo en Leibniz. Schelling utiliza luego la palabra "mundo" principalmente en sus escritos de filosofía natural a fines de los años noventa, de acuerdo con la nueva posición de su pensamiento. En el uso de la expresión "visión del mundo" resuena aquel pensamiento leibniziano, según el cual cada mónada, cada ser que es por sí mismo, la planta, el animal, el hombre, la totalidad del universo, ve mundo en el primer sentido, cada vez desde un determinado punto de vista, y con ello en una restricción de cada caso, mundo en segundo sentido, *mundus concentratus.* En este sentido dice Schelling:

> A saber, así como la razón humana se representa el mundo sólo de acuerdo con cierto tipo, cuya copia visible es la organización humana, toda organización [ser viviente en sentido amplio] es copia de un cierto esquematismo de la visión del mundo. Así como nosotros entendemos cierta-

mente que nuestra visión del mundo está determinada por nuestra restricción originaria, sin que podamos explicar por qué nosotros estamos restringidos *así,* por qué nuestra visión del mundo es precisamente ésta y no otra, así la vida y el representar animal sólo pueden ser una especie particular, si bien incomprensible, de una restricción originaria, y sólo esta *especie* de restricción los distinguiría de nosotros (OBRAS, I, III, 182).

Visión del mundo es en cada caso un abrir y mantener abierto al mundo, dirigido y aprehendido de una manera determinada. La visión del mundo es en sí misma siempre "perspectívica"; ella mira en cuanto tal a través de una vía dirigida y mantiene así abierto un panorama. La visión del mundo desarrolla en cada caso su esquematismo; también el animal y la planta tienen su visión del mundo, mejor dicho, son una visión del mundo, un modo en el cual se abre el mundo, si bien de manera sorda y oscura. La visión del mundo pertenece a la constitución de todo ente, en tanto éste es concebido monadológicamente.

"Visión del mundo" es en ese sentido un ingrediente metafísico de la determinación de todo ente mismo, de acuerdo con el cual éste —en cada diverso nivel de claridad y conciencia del ímpetu hacia sí mismo— se comporta respecto de la totalidad del ente y a partir de esa relación fundamental procede y actúa. En esa dirección significativa habla Hegel, en un título al interior de la *Fenomenología del espíritu* (II, 453), de "visión moral del mundo"; en sus lecciones de estética se dice que son "modos de visión del mundo" los que constituyen "la religión, el espíritu sustancial de los pueblos y épocas" (X 2, 229).

El título "concepción del mundo" significa lo mismo. "Concepción científica del mundo" menta por esto aquel proyecto del ente en total que es determinado en su unidad y articulación principal por el saber propiamente dicho en el sentido de la filosofía. La ciencia en cuanto tal no requiere primeramente una visión del mundo, sino ella *es* en sí misma esa visión, en el supuesto de que ella sea ciencia. Ciencia es un esquematismo de la visión del mundo, en el supuesto de que entendamos "visión del mundo" en ese sentido metafísicamente bien definido.

El término "visión del mundo" ha pasado rápidamente al lenguaje cotidiano en el transcurso del siglo XIX y ha perdido con esto su inicial determinación metafísica. El término significa entonces sólo la manera de ver al mundo, perentoria y posible para hombres, grupos humanos y clases ("Ideología", superestructura frente a "materia" y "vida"). Ese vocablo se convierte a la vez, en el siglo XIX, en una de las principales expresiones de la filosofía popular del liberalismo. El uso del término ha sido bien caracterizado por Karl Jaspers en su *Psicología de las visiones del mundo*

(1919, § 1) de la siguiente manera: "...si hablamos de visiones del mundo nos referimos a las fuerzas o las ideas, en todo caso a lo último y lo total del hombre, tanto subjetivamente en cuanto vivencia, fuerza e intención, como objetivamente, en cuanto mundo objetivamente estructurado". Visión del mundo —podemos decir en suma— significa siempre y *a la vez* precisamente visión de la vida. Y "visión" no significa aquí mera consideración y concepción sino, al revés, las fuerzas y direcciones del actuar y de la actitud. Pero todo lo significado de tal manera carece él mismo de suelo, no tiene ya un lugar, sino es algo que ocurre porque los hombres se hacen concepciones sobre el todo, crecen en el seno de tales concepciones y se familiarizan con ellas. La visión del mundo es ya sólo objeto de la "psicología", de la *tipología.* Así como hay diversos tipos de plantas y animales según el suelo y el clima, así hay diversos tipos de visiones del mundo. La visión del mundo "del criador de cerdos" se convierte en el principal "tipo" de visión del mundo en general. Incluso en su forma decaída, el término y el concepto "visión del mundo" revelan su procedencia de una metafísica completamente determinada, a saber de Leibniz (Kant) y Schelling; se trata de metafísica *alemana,* y por esto el término y el concepto "visión del mundo" son difíciles de entender más allá de los límites de su origen.

El cambio de significación de esa palabra es un espejo muy claro, en el cual se dibuja en qué forma todo pensamiento metafísico fundado y seguro decae durante el siglo XIX.

Estas indicaciones eran necesarias para evitar que entendiéramos la expresión de Schelling "concepción científica del mundo" en el sentido empalidecido y desarraigado del siglo XIX ulterior. Debemos pensar más bien, en vistas de todo lo que sigue, que bajo este título se esconde una *tarea* decisiva de la filosofía del idealismo alemán, una tarea que se anuncia antes que todo a través del lema de la filosofía de aquella época: *el sistema.*

La investigación filosófica de la esencia de la libertad humana tiene 1) que deslindar esa esencia en un concepto adecuado, y 2) fijar el lugar de ese concepto en el conjunto del sistema, es decir, mostrar cómo la libertad y el 'Ser'-libre del hombre marchan juntos con el todo del ente y se ensamblan en éste.

> Sin embargo, como ningún concepto puede ser determinado separadamente y la comprobación de su nexo con el todo también le da primeramente su última perfección científica; lo que ha de ser en especial el caso del concepto de libertad, el cual, si ha de tener en absoluto realidad, no puede ser ningún concepto subordinado o coordinado, sino uno de los

puntos centrales dominantes del sistema: en consecuencia, ambos lados de la investigación coinciden aquí, como siempre, en una misma cosa (p. 336).

En ese pasaje hay que tomar en cuenta tres aspectos:

¿Qué se dice aquí? 1) La determinación de un concepto afecta siempre y necesariamente una conexión más amplia; determinar un concepto por sí mismo es en sí imposible, pues, como se sabe, la determinación recurre a algo determinante, que es él mismo a su vez un concepto. Pero esa dependencia de toda determinación de conceptos respecto de una conexión conceptual más amplia no es un signo de su imperfección y limitación, sino al retrocederse a la conexión conceptual más amplia recibe el concepto por primera vez su determinidad científica última, es decir, absolutamente fundada.

2) En esto está implicado que las tareas de la investigación, antes separadas en primer lugar, el deslinde del concepto y su inserción en la concepción científica del mundo, son en el fondo una sola. Pero si retornamos con el pensamiento a lo antes dicho, resultan de esto consecuencias esenciales. El concepto es obtenido en vista a lo que hay que conceptuar, al hecho, que está dado en el sentimiento. El concepto mismo es predeterminado a través de la conexión conceptual plena, la cual conceptúa al todo del ente y así pues también a cada hecho singular, en consecuencia también al hecho de la libertad. La primera experiencia del hecho de la libertad en el sentimiento está ya guiada por representaciones conceptuales, preconceptos o anticipaciones. No hay en absoluto hechos puros; el sentir inmediato se mantiene en cada caso ya en una interpretación. Pero a la inversa es también verdadero que una conexión conceptual no puede ser elucubrada e inventada por sí misma, a partir del vacío, sino que el proyecto de la totalidad tiene que ser sostenido y sujeto por experiencias originarias de los primeros hechos. Para ese fin tiene que estar decidido y suficientemente fundado, cuáles son los *primeros* hechos respecto de la totalidad del ente.

El modo en que experimentamos y aprehendemos sentimentalmente el hecho depende ya del inexpreso preconcepto guía, bajo cuya luz ha de resplandecer el hecho. Y la forma como el preconcepto se despliega, depende de la dirección y profundidad del aprehender sentimental en el cual el hecho nos sale al encuentro. La investigación filosófica de la libertad humana no puede, en tanto filosófica, situarse ni en el hecho y el sentimiento, ni en la conexión conceptual y su fundamentación, pero tampoco en un acoplamiento extrínseco de ambas. El lugar de la investigación ha de ser desde el comienzo un lugar tal, que en él sean realizables, equioriginaria y necesa-

riamente, la aprehensión sentimental del hecho y el proyecto conceptual. Tal lugar no es algo obvio; para poder ocuparlo y tomar posesión de él se requiere una educación especial. El entendimiento corriente y la opinión cotidiana tienen la peculiaridad de colocarse en cada caso de un lado, del lado del hecho o del lado del concepto. El actuante hace los hechos y el saber lo enseña el científico. Pan hay donde el panadero y salchicha donde el carnicero. Sin embargo, donde se trata de algo último y primero no se puede pensar y proceder de manera tan simplista. Esto vale especialmente respecto del hecho y del concepto de la libertad.

Este es el 3) punto que conviene tomar aquí en cuenta y que Schelling expresa en la frase intercalada: "lo que ha de ser en especial el caso del concepto de libertad, el cual, si tiene en absoluto realidad, no puede ser un concepto meramente subordinado o coordinado, sino uno de los puntos centrales dominantes del sistema". Es necesario determinar cada concepto a partir del todo. El concepto de la libertad no es simplemente un concepto entre otros, sino el centro del todo del Ser; así pues la determinación *de este* concepto pertenece expresa y propiamente a la determinación del todo mismo (cfr. el juicio de Hegel, arriba p. 15).

El concepto de la libertad no es sólo un concepto entre otros, que tiene también de alguna forma su lugar en el sistema, sino él es —si él tiene en absoluto realidad— uno de los puntos centrales dominantes del sistema.

"Si él tiene en absoluto realidad" ¿qué significa que un concepto tenga realidad? Esta manera de hablar procede de Kant. *Realitas* es lo que constituye la *res,* la cosa, en cuanto a lo que ella es, la cosidad de una cosa, su esencia. "Un concepto tiene realidad" significa: lo representado y mentado en el concepto no es tan sólo elucubrado sino se funda en la esencia de la cosa misma, la constituye. Lo que es pensado en el concepto es la ley de lo real mismo. El concepto de la libertad tiene realidad si el 'Ser'-libre como un modo de 'Ser' pertenece también a la esencia y fundamento esencial del 'Ser'. Si esto es verdad, entonces el concepto de la libertad tampoco es ya un concepto cualquiera.

Con esto se agudiza esencialmente la pregunta por la libertad, transformándose en una cuestión de principio. Si la libertad es una determinación fundamental del 'Ser' en general, entonces el proyecto de la totalidad de la concepción científica del mundo, dentro de la cual ha de ser conceptuada la libertad, no tiene, al fin y al cabo, otra meta y centro propios que precisamente la libertad misma. El sistema que se trata de establecer no contiene también, entre muchas otras cosas, al concepto de la libertad, sino ésta es

el punto central del sistema. El sistema mismo es "el sistema de la libertad". El deslinde esencial del hecho de la libertad es la fundamentación del sistema de la filosofía sobre su fundamento propio; y la inordinación de la libertad en el sistema no es otra cosa que poner de relieve el hecho fundamental y aclarar su 'Ser'-hecho.

El sistema mismo es el sistema de la libertad. El esfuerzo de Schelling desde 1809 hasta su muerte, el callado trabajo de esos 45 años, estuvo dedicado a la fundamentación y construcción del sistema de la libertad en una obra estructurada.

> Un sistema de la libertad —pero con rasgos igualmente grandiosos, con igual simplicidad, como perfecta contrapartida del spinociano— esto sería propiamente lo más alto (*Lecciones de München*, 1827, x, 36), (5, 106).

Ya hemos dicho que ese trabajo fracasó. Y fracasó por cierto debido a dificultades internas esenciales, que Schelling mismo veía como tales, de manera tan clara, que él discute de inmediato la dificultad fundamental, al comienzo del tratado decisivo, esto es, de nuestro tratado sobre la libertad y elimina desde el inicio el peligro de un autoengaño precipitado y trivial. La frase siguiente nombra esa dificultad de un sistema de la libertad y nombra con ello el *objeto particular* de las consideraciones introductorias:

> A consecuencia de una antigua leyenda, que, sin embargo, no ha dejado de escucharse, el concepto de libertad no debería por cierto ser compatible con el sistema en general, y toda filosofía que tiene pretensión de unidad y totalidad debería terminar en una negación de la libertad.

El concepto de libertad es incompatible con el sistema en general. Según esto, una filosofía que sea tal, es decir, que tenga una pretensión de fundada unidad y totalidad del saber esencial y mantenga esa pretensión durante la construcción de ese saber, tiene que negar la libertad. Pues la libertad es una especie de causa y fundamento para algo diverso, una causa que procede puramente de sí misma, y no permite así pues, según su sentido y esencia, ser retrotraída y fundada en otra cosa. La libertad excluye el retroceso a la fundamentación. El sistema exige, por el contrario, la continua conexión de la fundamentación. Un "sistema de la libertad" es algo así como un círculo cuadrado, una completa incompatibilidad en sí misma. En tanto Schelling dirige su esfuerzo filosófico más íntimo hacia esa dificultad, sabe en qué medida su planteamiento contraría, y evidentemente tiene que contrariar, a visiones antiguas, que surgen de nuevo también en su época porque el planteamiento de un "sistema de la libertad" parece imposible de antemano en la cosa misma.

Esta dificultad, la más intrínseca del propósito total del tratado sobre la libertad, es analizada ahora en la introducción; con esto se hace más diáfana la pregunta misma. Ello significa que conceptos y relaciones esenciales de la cosa, considerados en el tratado propiamente dicho, son objeto, en la introducción, de un primer esclarecimiento, que remite hacia lo que ha de venir.

La introducción misma comienza con una *disquisición general* sobre la idea, en sí conflictiva, de un "sistema de la libertad" (p. 336, desde la frase arriba citada hasta la p. 338, párrafo: "Sería un triunfo...": disquisición general de la dificultad interna de un sistema de la libertad). De la p. 338 ("Expresado más determinadamente...") hasta la p. 350 ("Hasta este punto...") se extiende el desarrollo de la dificultad en referencia a una forma especial de la pregunta y a sus modalidades históricas.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA SISTEMA Y CÓMO SE LLEGA A LA FORMACIÓN DE SISTEMAS EN LA FILOSOFÍA?

Antes de comprender esta consideración introductoria sobre la imposibilidad o posibilidad de un sistema de la libertad, se requiere una consideración previa. Pues la cuestión de si el concepto de la libertad es compatible o no con el sistema, es evidentemente una cuestión de peso y posee la acritud de una inquietud esencial, sólo si el sistema mismo, por una parte, es para nosotros una necesidad y una exigencia inalienable, y si, por otra parte, la libertad y su realización son la urgencia más intrínseca y la más extrema norma de la existencia. Pero donde no valen ni una cosa ni la otra, queda eliminada toda posibilidad de una tensión real entre sistema y libertad. La pregunta acerca de cómo podría y debería ser solucionado un conflicto semejante entre sistema y libertad —no experimentado ni apremiante en absoluto— es entonces la cosa más indiferente del mundo y por ello tampoco apropiada para ser tratada en este lugar.

Y efectivamente, el sistema no es hoy en día para nosotros una necesidad, ni la libertad una urgencia. "Hoy" no quiere decir ni el día presente, ni tampoco este año, ni siquiera el decenio, sino toda la época de transición del siglo XIX al XX y ese tránsito a la vez en toda su extensión europea. Ese "hoy" tiene, a pesar de su inabarcable multiformidad, a pesar de estar estremezclado en forma opaca y del modo más diverso con el pasado, un sello propio muy determinado, es decir: una dirección y forma de dominio histórico sobre la existencia.

Todo esto es más fácil de comprender, en primer lugar, respecto de lo que ese "hoy" no tiene o no tiene ya más.

Nietzsche ha visto que la situación del "hoy" es el "ascenso del nihilismo". Nihilismo significa para Nietzsche que los valores más altos se devalúan, que las respuestas al por qué y al para qué pierden su fuerza obligante y formadora. "A partir de Copérnico el hombre rueda desde el centro hacia la x", hacia lo indeterminado *(La voluntad de poder,* No. 1). Se toma parte en todo esto, en lo que uno se ocupa, en aquello a lo que uno pertenece, en lo que se aprecia, sumido en una costumbre que se aturde a sí misma. Existen de hecho la cultura y las instituciones culturales, existen la iglesia y la sociedad. El individuo puede aferrarse a éstas con honradez personal y quedar contento con ello, pero de todo eso no brota nada más, de ellas ya no proceden normas e impulsos creadores, todo se prosigue meramente. El descuido y extravío interiores crecen hasta lo inmensurable. Lo que es de abajo viene hacia arriba; se hace pasar por obra creadora lo que es sólo una astuta invención; la irreflexividad es tenida por energía y la ciencia suscita la apariencia de conocimiento esencial.

(Pero esta interpretación de la existencia de acuerdo a valores revela que Nietzsche permanece intrínsecamente aprisionado en el siglo XIX, una atadura, que todo pensador, poeta o actuante tiene que asumir a la vez de alguna forma. Pero como ésta es una limitación necesaria, no es ninguna falta de la cual pudiera sacarse directamente una objeción esencial).

Este no es el lugar para exponer cómo Nietzsche ha fundado y estructurado esa gran intelección, y qué movimiento de reacción él ha iniciado. Basta que nosotros consideremos que no se trata en ello de meros pensamientos de un cavilador, que ha ido por su lado, sino del despertar y la configuración de un estado del saber, que es ya en sí mismo formador de historia y no sólo acompaña los acontecimientos, como un reflejo inerte. Es propio de la esencia más intrínseca del nihilismo, que él sólo sea superable si es conocido cada vez con mayor hondura, así pues, que no es nunca superable si uno se decide algún día a cerrar los ojos ante él. Por ello es necesario reflexionar y reflexionar cada vez con más rigor, saber, un saber cada vez más desconsiderado. Un saber que no es bueno ni soportable para cada quien, pero que es siempre ineludible para aquellos que tienen que hacer algo esencial en cualquier dominio de la acción humana.

No es casual que la pregunta por la relación de la libertad con el sistema, de si es posible o no un sistema de la libertad, no es casual que la pregunta por el sistema no nos interese hoy ya en absoluto, sino es una consecuencia necesaria del nihilismo dominante, una consecuencia de que frente a la realidad, que va rodando, el pensar y querer comprender nos parezcan un es-

fuerzo sin esperanzas. Sin embargo, la expresa renuncia al sistema significa entonces tomar en serio la situación y la valoración del saber, tal como ellas existen hoy en día. Tomar en serio la situación es sólo el primer paso hacia la reflexión y hacia la probidad del pensar, que rechaza todo velamiento y falsificación. Pero en ese caso nuestra indiferencia frente al sistema y la completa insensibilidad ante la pregunta por el sistema del saber están todas en buen orden, y son un signo de que ya no nos engañamos, un primer paso, aunque sea negativo, hacia la probidad y, por consiguiente, hacia la superación del nihilismo. Con esta indiferencia frente al sistema saldríamos al encuentro de la propia voluntad de Nietzsche, el cual, como es sabido, pone de relieve al nihilismo sólo para superarlo e iniciar primeramente su superación.

¿Qué dice, sin embargo, Nietzsche del sistema? La primera sección de uno de sus últimos escritos, *El ocaso de los ídolos,* compuesto en Sils-Maria en el otoño de 1888, lleva por título "Dichos y dardos"; el aforismo 26 reza: "Desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de probidad" (VIII, 64). Y de una época algo anterior, de los años de la primera estructuración de *La voluntad de poder* (1884), procede la siguiente observación: "La voluntad de *sistema* en un filósofo es, expresado moralmente, una corrupción más fina, una enfermedad del carácter; —expresado inmoralmente, su voluntad de hacerse el tonto más de lo que él es— más tonto significa: más fuerte, más simple, más imperativo, más inculto, más mandón, más tiránico..." (XVI, 353). De sí mismo dice Nietzsche, que él no es suficientemente limitado para un sistema (XIV, 354, citado de la edición en gran octavo).

Con esto la renuncia al sistema parece ser elevada al rango de principio. Y podríamos ahorrarnos de una vez la pregunta por el sistema de la libertad y por el sistema en general, por ser una pregunta bastante anticuada y en todo caso sospechosa —pero con esto nos ahorraríamos también la entrada al tratado en total. A saber: *si* Nietzsche fuera para nosotros una autoridad infalible y adecuadamente acreditada. Pero ni él ni algún otro de los grandes pensadores es tal cosa. Además, y ante todo, las frases de Nietzsche citadas y traídas hoy en día a colación con especial gusto, "sobre", es decir, en este caso, "contra" el sistema de la filosofía, no agotan lo que él tiene que decir sobre esto y, como se sabe, ellas ni siquiera aciertan con lo decisivo.

Podría ser, claro está, que la renuncia al sistema sea ahora necesaria, pero no porque el sistema sea en sí mismo algo imposibile y nulo, sino al revés, porque él es lo más alto y esencial. Y ésta es en efecto la convicción más íntima de Nietzsche. Ciertamente, la voluntad de sistema es falta de probidad, a saber, cuando esa voluntad hace de las suyas *sin* la superación

del nihilismo y *antes* de ésta, porque ella sólo fomenta entonces al nihilismo, al aturdimiento en medio del general descuido espiritual.

La posición de Nietzsche frente al sistema es por principio diversa de la de *Kierkegaard,* a quien se suele nombrar gustosamente a este respecto junto con Nietzsche. Kierkegaard está en efecto en completo desacuerdo con el sistema, pero 1) en ese caso se entiende por "sistema" sólo al hegeliano y éste mismo es malentendido. 2) El rechazo del sistema en Kierkegaard *no* es un rechazo *filosófico,* con propósito filosófico, sino religioso. Lo que Kierkegaard arguye contra "el sistema", desde el punto de vista del creyente cristiano, es ingenioso, por ejemplo cuando dice: "El filósofo del sistema es, en cuanto hombre, como alguien que construye un castillo, pero *habita* al lado en un cobertizo". Esto es ingenioso, pero filosóficamente irrelevante, pues "el sistema", incluso en su presunta forma hegeliana, es tomado *dogmáticamente* como algo obvio en la filosofía.

Quede dicho esto al margen, y para sugerir que en cierto sentido es justificado nombrar juntos a Kierkegaard y Nietzsche, como se ha hecho ahora usual, pero ello es en el fondo filosóficamente falso e induce al error. La significación *mediata* de Kierkegaard para la filosofía yace en una dirección completamente diversa.

Kierkegaard había ido a Berlín en el otoño de 1841, para oír a Schelling en su lección "Sistema de la libertad". Se quedó allí cuatro meses y medio y regresó desilusionado a Copenhague.

Una renuncia al sistema, filosóficamente fundada, sólo puede surgir de una intelección y de una apreciación esenciales del sistema; una renuncia fundada es en ese caso algo en principio diverso de una mera indiferencia frente al sistema y de un mero desconcierto respecto de la pregunta por el sistema.

Y tal indiferencia y desconcierto frente a la idea de sistema los constatamos ciertamente de inmediato y fácilmente entre nosotros. Pero si lo que "nosotros" opinamos en esa forma, y lo que *uno* piensa así, tiene menos autoridad e incluso menos autoridad, de manera incondicionada y sin examen, que una frase de un gran pensador, entonces no nos está permitido disfrazar nuestro desamparo al preguntar por el sistema, convirtiéndolo en un disvalor objetivo de la pregunta misma.

Que la pregunta por la posibilidad de un sistema de la libertad y la pregunta por el sistema en general no nos interesen primeramente, no es una razón contra la pregunta, sino sólo contra nosotros; en contra de nosotros habla no sólo el hecho de que no sepamos ya nada adecuado sobre esa pregunta, sino más aún, que la seriedad y el ánimo para la reflexión nos amenacen con decaer.

Schelling mismo recalca, en referencia a la indicación sobre la supuesta incompatibilidad de sistema y concepto de libertad:

> No es fácil disputar con aseveraciones generales de este tipo; pues quién sabe qué representaciones restrictivas están ya unidas a la palabra sistema, de modo que la afirmación enuncia ciertamente algo muy verdadero, pero también muy corriente.

Así pues preguntamos: 1) ¿Qué quiere decir en general sistema? 2) ¿Cómo y bajo qué condiciones se llega en la filosofía a formar sistemas? 3) ¿Por qué es "el sistema" el grito de lucha y la exigencia más intrínseca precisamente en la filosofía del idealismo alemán? 4) ¿Qué puntos cuestionables respecto de la posibilidad de un sistema de la libertad y del sistema en general pone Schelling de relieve en la disquisición general de su introducción?

Ad 1) *¿Qué quiere decir en general sistema?* Como muchas otras palabras que, sea directamente, sea en una traduccción, han impreso su sello sobre la esfera de nuestra existencia —la palabra "sistema" procede del griego. Al constatar esto, no mencionamos con ello sólo al lenguaje en cuyo diccionario figura la palabra, sino al pueblo, a la fuerza creadora de aquel pueblo, que en sus poetas, pensadores, estadistas y artistas ha realizado la más grande acometida formadora hacia la totalidad del Ser que haya ocurrido nunca en la historia occidental. Las palabras esenciales no son signos y marcas elucubrados artificialmente y pegados a las cosas para hacerlas cognoscibles. Las palabras esenciales son acciones, que ocurren en aquellos instantes en que el relámpago de una gran iluminación atraviesa el universo.

La significación de la palabra σύστημα ha de ser desarrollada primeramente según sus posibilidades objetivas. Sistema procede del griego συνίστημι, "yo pongo junto". Ello puede significar dos cosas. En primer lugar: yo ensamblo[11] en un orden, de manera que algo existente y presente no sólo sea repartido según una red de lugares ya existente y albergado en ella —tal como el cristal es introducido en el marco ya listo de una ventana— sino yo ensamblo en un orden, de tal manera, que con ello se proyecte primeramente el orden mismo; pero ese proyecto, si es auténtico, no es sólo un echar algo *sobre* las cosas, algo encasquetado a ellas, sino el proyecto auténtico yecta al ente, separándolo de tal manera, que se vuelva entonces visible precisamente en su ensamble más propio. Así por ejemplo, el ensamble que es la determinación de lo que es una cosa viviente, un ser viviente, σύστημα τοῦ σώματος; aún hoy en día se habla de sistema nervioso, de sistema digestivo y reproductivo.

"Yo pongo junto", puede, sin embargo, querer decir también: yo acumulo —incluso sin una red ordenadora previamente dada— cualquier cosa con cualquier cosa, sin escogencia ni fin. De acuerdo con esto, *σύστημα* puede significar también: mero amontonamiento y agregación. *Entre* esos extremos opuestos de la significación —ensamble interno y mera acumulación— se encuentra otra, según la cual sistema significa: marco, no un orden interno, pero tampoco una mera agregación extrínseca.

El sistema puede significar muchas cosas, en primer lugar un ensamble interior, que le da a la cosa su base y apoyo, pero también un mero amontonamiento exterior y, finalmente, entre ambos, algo así como un marco; todo esto indica que el sistema posee esta interna posibilidad de oscilar entre ensamble, amontonamiento y marco, que todo sistema auténtico permanece siempre amenazado de decaer en inauténtico, y que todo sistema inauténtico puede llevar constantemente delante de sí la apariencia de auténtico. En todo caso encontramos de nuevo, en el uso que hacían los griegos de su lengua, todas las direcciones significativas que se ha puesto de relieve: ensamble interior, amontonamiento exterior, marco.

De tal manera, el *κόσμος* es llamado *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς* un ensamble del cielo y de la tierra, que no es ciertamente una mera reunión externa de ambos; se habla del *σύστημα τῆς πολιτεῖας*, del sistema del orden que da forma a la comunidad. En otro sentido se entiende *σύστημα* en la expresión *τὸ τῆς φάλαγγος σύστημα* la colocación de las tropas en la forma y alineación de la "falange"; la reunión es en este caso ciertamente exterior, pero no extrínseca, sino derivada de una determinada concepción y disposición del proceso y orden del combate. *Σύστημα* menta algo extrínseco cuando sólo significa montón, banda, o entre los médicos: reunión y estancamiento de la sangre y de los humores.

Posteriormente, la palabra sistema fue usada también en el dominio del conocimiento, del saber, y ese uso de la palabra se ha hecho especialmente conocido; se habla del sistema de la filosofía y del sistema de las ciencias. Según lo que se ha dicho, con el carácter de principio, sobre la palabra y el concepto de sistema, es presumible que "sistema" pueda ser usado y entendido también en ese caso en sentido auténtico e inauténtico, más aún, que a causa de esa interna posibilidad de discordancia, el afán mismo por el sistema tenga que ser discordante y que, en todo caso, no pueda ser algo obvio. Ese afán puede ser obvio solamente allí donde el sistema de la filosofía, así como el de las ciencias, son entendidos en un sentido completamente extrínseco. Hay así con frecuencia maestros de escuela que se vuelven locos, o jueces de provincia pensionados, gentes capaces en su oficio, a quienes se les ocurre tener que "hacer" un sistema de filosofía o visión del mundo.

En base de escritos reunidos sin selección ni meta, se proyecta entonces grandes tablas y compartimientos, en las que se empaqueta al mundo todo, provistas en lo posible con muchísimos números, figuras y flechas. Y hay gentes y organismos que toman en serio y fomentan cosas semejantes. Pero lo funesto no es que haya tales cosas, pues ello es tan necesario como el bagazo al pisar el vino. Funesto es tan sólo que se piense que una cuadrícula de títulos, zurcida de cualquier manera, represente la única forma verdadera de "sistema" y que *por esto* no convenga ocuparse en absoluto de la pregunta por el sistema. Ciertamente, hay que rechazar una y otra vez la forma inauténtica del sistema y la manía de construir sistemas, pero sólo porque el sistema en su sentido verdadero es una tarea, es la tarea de la filosofía.

Pero esto no quiere decir, por otra parte, que el sistema sea siempre la tarea única y urgente; y mucho menos que el sistema tenga siempre la misma forma y el mismo sentido, al modo de una uniformidad extrínseca. Existe gran filosofía sin sistema. Toda la filosofía griega es una prueba de esto. El comienzo de la filosofía occidental careció de sistema, es más, justamente por esto ese filosofar fue totalmente "sistemático", es decir, guiado y sustentado por un ensamblamiento y orden internos del preguntar muy determinados, de aquel preguntar que ha creado en general el supuesto esencial de todo sistematismo y de un sistema posible. Ni Platón ni Aristóteles "tienen" un "sistema" filosófico, ni en el sentido de que hubiesen erigido un sistema, ni en el sentido de que ellos lo hubieran esbozado siquiera. Pero ellos crearon ciertamente los presupuestos requeridos para la exigencia y el cumplimiento de la formación de sistema y, en primer lugar, en contra de su voluntad, para una formación extrínseca e inauténtica del mismo. Quien habla, así pues, del sistema de Platón o del sistema de Aristóteles, falsifica la historia y obstruye el camino hacia el movimiento interior de ese filosofar y a la comprensión de su pretensión de verdad.

Las así llamadas "Sumas" de la teología y filosofía medioeval tampoco son sistemas, sino una forma de comunicación didáctica del contenido de saber. Ciertamente, a diferencia de otros modos escolares de exposición, de los comentarios, disputaciones y cuestiones, en las sumas se ha llevado a cabo una ordenación del material de enseñanza, que es independiente de la contingencia del objeto precisamente tratado en cada caso y de las exigencias ocasionales de una tarea de enseñanza y de una cuestión disputada particulares; sin embargo, las sumas permanecen dirigidas en primera línea a la enseñanza, son libros de texto.

También la famosa *Summa Theologica* de Tomás de Aquino es un libro de texto y por cierto para principiantes, que tiene por tarea exponer lo esen-

cial de manera simple y ordenada. Compárese el prólogo de la obra; "Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I ad Corinth. 3, 1-2: Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam), propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tractare secundum quod congruit ad eruditionem incipientium". "Como el maestro de la verdad católica no sólo ha de enseñar a los avanzados (provecti), sino tiene también la obligación de comenzar a instruir a los principiantes (incipientes) (según aquella palabra del Apóstol I, Corintios, 3,1: Me he dado a vosotros como a niños pequeños que sois, a saber, como bebida y no como comida dura) y como se trata de comenzar a instruir a los principiantes, el propósito de nuestra intención en esta obra es tratar de tal manera aquello que concierne a la fe cristiana, que convenga a la formación de los principiantes".

No es posible determinar de manera más clara el propósito de la *Summa* y con ello el carácter general de la obra. Pero a pesar de esto se gusta comparar a menudo estas *summas* con las catedrales medioevales. Ahora bien, es propio de toda comparación que ella cojee; pero esta comparación de los libros de texto teológicos con las catedrales medioevales no sólo cojea y paraliza, sino es totalmente imposible. Las catedrales medioevales y sus torres se yerguen en gradación articulada hacia el cielo; lo que correspondería a esto sería que una *summa* se erigiera sobre una amplia base hasta la punta dirigida hacia el cielo, es decir, hacia Dios. Ahora bien, la *summa* comienza precisamente por la punta y pasa después hacia lo amplio de la vida práctica moral del hombre. Si la comparación entre un libro de texto escolar y una construcción u obra de arte es ya en general problemática, ella se vuelve imposible cuando el orden constructivo en ambas, del cual se trata sin embargo, resulta ser justamente el inverso.

La confusión crece sin medida si se comparan entonces estas summas, como supuestos sistemas del pensamiento medioeval, con los verdaderos sistemas de Hegel y Schelling o con los supuestos sistemas de Platón y Aristóteles. Este tipo de historia del espíritu puede ser apologéticamente muy hábil y efectiva, pero no tiene nada que ver con el conocimiento de la historia e impide ante todo el recto conocimiento de la Edad Media y de *su* manera de estructurar el saber. Ese malentendido obstaculiza también lo que nos interesa aquí ante todo, el recto conocimiento de la esencia, es decir, igualmente de las condiciones de posibilidad de un sistema.

Si en la estructuración medioeval del saber hay una resonancia del sistema, lo habrá en el tipo de división y secuencia gradual de los dominios del Ser. En esa dirección se encuentra la obra del pensador occidental más

importante de la época carolingia, el irlandés Scotus Eriugena: περὶ φύσεως μερισμοῦ, *De divisione naturae,* escrito hacia el 860. Pero aquí se muestra también el influjo del neoplatonismo, de aquella filosofía del helenismo tardío, que está ya impregnada del pensamiento judeo-cristiano y romano, y que en efecto no ha dejado de influir más tarde sobre la manera de formar sistemas.

"Sistema" no es la mera ordenación de un material de enseñanza existente a los fines de instruir simplemente a los principiantes en las ciencias. Sistema en general no es sólo y en primer lugar un orden del contenido de saber existente, así como de lo digno de ser sabido, a los fines de la recta comunicación del saber, sino sistema es el ensamblamiento interno de lo sabible mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el *medium* del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser mismo. Si el sistema no tiene pues en su esencia nada de lo extrínseco y casual de una disposición artificiosa, que coloca un material en compartimientos, bajo títulos y números, entonces la formación de sistemas se encuentra bajo condiciones muy determinadas, y no puede presentarse históricamente en cualquier época.

Con esto nos encontramos en el punto

2): *¿Cómo y bajo qué condiciones se llega en la filosofía a la formación de sistema?*

La posibilidad de la idea de algo así como un sistema, así como la posibilidad de su inicio y ejecución, se encuentran bajo presupuestos propios. Estos conciernen nada menos que a la concepción del Ser, de la verdad y del saber en general.

La posibilidad de sistemas, en la forma históricamente determinada en que los conocemos hasta ahora, se inaugura sólo a partir del instante en que la existencia histórica del hombre llega en Occidente a nuevas condiciones, cuyo efecto unitario hace surgir lo que llamamos Edad Moderna. La posibilidad del sistema del saber y de la voluntad de sistema, en tanto un modo de la nueva fundación de la existencia misma, son algunas de las características esenciales de la Edad Moderna. Querer encontrar sistemas en la historia antes de esa época, radica en no comprender el concepto de sistema o en entenderlo mal en un sentido extrínseco.

Ciertamente, a partir de los propios y únicos sistemas e intentos sistemáticos de la Edad Moderna se puede retroceder hacia el pasado y poner de manifiesto resonancias. Pero con esto no se prueba que la re-sonancia sea también una pre-sonancia, una forma previa que se inicia expresamente y la compulsión de una voluntad de sistema. Y como la esencia del Ser en general posee el carácter de una ensambladura —lo cual tiene, ciertamente,

que ser mostrado—, yace en toda filosofía, en cuanto preguntar por el Ser, la orientación hacia la ensambladura y el ensamblamiento, hacia el sistema. Toda filosofía es sistemática, pero cada una de ellas no es un sistema; y esto es así no sólo porque ella no esté "acabada". A la inversa, donde hay apariencia de sistema, no existe ya siempre pensamiento sistemático, es decir, filosofía. De todo esto se sigue que es necesario saber en cada caso claramente lo que se menta cuando se dice "sistema".

Iríamos mucho más allá de los límites de nuestra tarea, si quisiéramos intentar exponer en forma conexa las condiciones históricas, es decir, a la vez las condiciones objetivas de la posibilidad y configuración de la idea de sistema. Además, esas condiciones no están dadas todas a la vez en igual proporción, sino se desarrollan en el transcurso de la historia moderna en diversos grados de claridad y repercusión, y se condicionan e inhiben también unas a otras. Esto significa, ante todo, que la idea de sistema y el modo en que ella se realizó, son empujadas hacia vías muy determinadas, que desembocan todas juntas en la configuración sistemática del idealismo alemán.

Por esto hemos de nombrar ahora, sólo en una enumeración, algunas de las condiciones principales bajo las cuales pudo desarrollarse la exigencia de sistema y llegarse a las primeras tentativas de formación sistemática. Podemos arriesgarnos a dar esa visión panorámica *general,* porque en lo siguiente, al proseguir el tratado de Schelling, serán expuestos puntos esenciales en una forma más precisa.

No es necesario probar de manera pormenorizada que esas condiciones de posibilidad de una *formación de sistema* son *a la vez* los presupuestos esenciales de la génesis y la existencia de las *ciencias modernas,* de lo que hoy llamamos "la ciencia". La ciencia moderna es, respecto de su carácter existencial, igualmente diversa de la de la Edad Media, como la medioeval lo es de la antigua. La idea, aún no extinguida, de "*la*" ciencia, que marcha por sí misma a través de los tiempos y debe ser conservada en su valor eterno, esa idea tiene también por cierto sus condiciones genéticas; pero ella obstaculiza justamente lo que ella busca, la conservación del espíritu científico. Este se conserva solamente si se renueva desde su base en cada caso, a su tiempo, así como el descenso de nivel sólo puede ser evitado si se lo eleva constantemente.

Las condiciones principales de la primera formación de sistema son las siguientes:

1) En la fijación de las metas del saber y en la fundamentación de las formas del mismo se anuncia una pretensión completamente nueva: la llamamos en forma abreviada el *predominio de lo matemático.* Lo matemáti-

co es una concepción, orientada de determinada manera, acerca de la esencia del saber en general. Según ésta, es propio del saber la fundamentación, que comienza por sí misma, de lo sabible, a partir de y en primeras proposiciones que no requieren de fundamentación. Con ello se exige para la totalidad del saber la unidad de una conexión fundamentativa de proposiciones, sustentada *por* las primeras proposiciones y regulada *de acuerdo con* ellas. El novedoso desarrollo de la matemática, que codetermina el comienzo de la Edad Moderna, no es acaso el *fundamento* del predominio de lo matemático, sino una *consecuencia* del mismo. [Cfr. sobre eso ahora: *"La pregunta por la cosa"*, pág. 53 ss.]

2) Lo matemático, instaurado de tal manera como norma de todo el saber, exige de éste una fundamentación última y absolutamente asegurada. Esa exigencia significa: *buscar* dentro del dominio total del ente algo sabible de tal tipo, que admita en sí mismo una correspondiente autofundamentación. Buscar un saber que se vuelva fundado en tanto se sabe a sí mismo, y admita esto solamente en tanto sabido. El saber se tiene entonces por fundado cuando está cierto de sí mismo. Esa certeza y el aseguramiento de la misma se convierten en el fundamento de todo saber y con ello en el fundamento de la verdad de lo sabible. *Ahora* se trata primero, *ante* todo, de que haya en general algo siempre inmediata e inconmoviblemente sabible, y *tan sólo* en *segunda* línea interesa *qué* sea, según su contenido objetivo, lo que es sabido allí, es decir, lo que uno se apropia en tanto patente, esto es, en tanto verdadero. Esa primacía de la certeza sobre la verdad conduce a que la verdad misma sea conceptuada como certeza. En ello está en juego la primacía del proceder (método) sobre la cosa.

3) Esa exigencia matemática de certeza como patrón de medida de todo saber encuentra en la historia un cumplimiento muy determinado. Ella conduce a que el *ego cogito* sea establecido como lo primero y propiamente sabible y así pues *verdadero:* yo pienso y me sé en ello en tanto pensante, me encuentro en tanto siendo, mi 'Ser'-yo es absolutamente cierto. Descartes ha proporcionado con esto a la exigencia matemática de certeza la base y suelo que es adecuada *para ella,* y ha orientado el saber en general hacia la autocerteza del principio "yo pienso, yo-soy".

4) La autocerteza del pensar decide, y por cierto como principio, así pues principalmente, sobre lo que "es". El pensamiento y su certeza se convierten en el patrón de medida de la verdad. Y sólo lo que es *verdadero* puede ser reconocido como verdaderamente *ente.* La autocerteza del pensamiento se convierte en el tribunal que decide qué puede y qué *no* puede ser, es más: qué significa en general '*Ser*'.

5) La pauta exclusiva de la doctrina de la iglesia respecto de todo orden

y configuración de la verdad y del saber se rompe y retrocede ante el creciente predominio del buscar que se funda a sí mismo. Los patrones de medida se invierten: la verdad de la fe y del saber fideísta es medida ahora, en cuanto a su legitimidad, por la autocerteza del puro pensar.

Hombres y pensadores como Pascal intentan una vez más sujetar a una y al mismo tiempo el puro pensar y el puro creer, ambos en la originariedad y rigor de cada caso.

Pero si bien el magisterio eclesiástico pierde su poder exclusivo como primera y propia fuente de la verdad, no desaparece con ello también la interpretación cristiana sobre el dominio total del ente. Por el contrario: el orden del ente en total —Dios, el creador, el mundo de lo creado, el hombre, que pertenece al mundo y está destinado a Dios— ese ente en total así experimentado *exige* justamente entonces una *nueva apropiación* sobre la base y con los medios del saber que se funda a sí mismo.

Ciertamente, en ello hay que tomar además en cuenta que en la Reforma, por obra del protestantismo alemán, no sólo se modificó el dogma romano, sino se transformó el sello románico-oriental de la experiencia cristiana del 'Ser'. Lo que se preparaba ya en la Edad Media, en Meister Eckardt, Tauler y Seuse y en la "Theologia deutsch", es hecho valer, en un nuevo inicio y de manera más general, por Nicolás de Cusa, Lutero, Sebastian Frank, Jakob Boehme, y por Alberto Durero en el arte.

6) La quiebra del dominio exclusivo de la iglesia sobre la legislación del saber y del actuar es entendida como una *liberación* del hombre *para sí mismo.* Qué sea el hombre en cuanto a él mismo, en qué haya de consistir su mismidad, es algo que se determina primeramente en la liberación y a través de la historia de esta liberación, que posee una dirección determinada. El "pensamiento" humano (y ello significa en este caso precisamente: las fuerzas formadoras del hombre) se convierten en la ley fundamental de las cosas mismas. Se inicia la conquista del mundo en el saber y el actuar. Ella es no sólo en cuanto a su alcance, sino ante todo respecto de su estilo, completamente diversa de lo que era hasta entonces. Las comunicaciones y la economía se convierten en potencias individuales, en muy íntima conexión recíproca con la génesis de la *técnica,* que es algo distinto de la anterior producción y uso de instrumentos. El *arte* se convierte en uno de los modos principales del libre autodesarrollo del crear humano y a la vez en una forma peculiar de la conquista del mundo para el ojo y el oído. El hombre libremente creador, que se consuma en el crear, *el genio,* se convierte en la ley del ser humano propiamente dicho. Pero la recepción del arte, el modo y alcance de su cultivo es decidido, a su vez en primera línea, por la autónoma facultad enjuiciadora del hombre, por el *gusto.*

La idea de "soberanía" aporta una nueva configuración del estado y una nueva forma de pensamiento y exigencia políticas.

En todo lo que hemos enumerado apenas se revela una conexión interna, una *transformación* de la existencia europea, por una *causa* que permanece *oculta* hasta hoy para nosotros. Tal vez nuestro siglo esté también todavía demasiado cerca de todo esto, precisamente en lo que respecta a la voluntad de superación, para apreciar lo que realmente pasó. Tal vez no podamos saberlo jamás "en sí mismo", porque la historia pasada se vuelve, por su parte, nueva cada vez, en tanto pasado, por obra de su futuro.

¿Qué tiene que ver todo esto con el "sistema"? En un anuncio, aún indeterminado en cuanto al contenido, acerca del concepto de sistema, decíamos a manera de anticipación: sistema es el ensamble del Ser mismo, no sólo un marco añadido para el ente, y mucho menos una acumulación cualquiera.

¿Qué tiene que ocurrir, así pues, para que pueda llegarse al "sistema", es decir, al surgimiento y establecimiento del ensamble del Ser? Nada menos que el ascenso de una concepción del Ser, de su determinabilidad y verdad y de una posición tal del hombre respecto del Ser, que hace posible e incluso históricamente necesaria una exigencia de "sistema". Tal cosa surgió al comienzo, más exactamente, se llevó a cabo *como* comienzo de la Edad Moderna.

En un instante histórico en que el 'Ser'-ahí del hombre se concibe y realiza como liberación para un autofundado apoderarse del Ser, tiene que formarse *como* meta primera y más extrema de *tal* 'Ser'-ahí, la voluntad de elevar al Ser en total a un saber directriz en un ensamble dominable. *Esa voluntad de disponer del Ser en su ensamble, de manera cognoscitiva y libremente formadora,* es esencialmente animada y confirmada por la nueva experiencia del hombre en tanto genio.

Pero la determinación de la *forma* de ese ensamble está diseñada de antemano a la vez por el dominio de lo *matemático*. Pues como ese pensar se concibe como un tribunal que tiene jurisdicción sobre el Ser, éste sólo puede tener un ensamble matemático. Sin embargo, como esa liberación del hombre hacia sí mismo es una libre colocación del hombre en medio del ente en total, ese todo (Dios-hombre-mundo) tiene que ser concebido y ordenado a partir de la unidad de un ensamble y *en cuanto* tal unidad.

El campo del ente en total, pensado a la manera cristiana, es *re*-pensado y *re*-creado según la legalidad del pensar que determina todo Ser en la forma de la conexión matemática de fundamentación; *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (Spinoza *Etica,* Parte II, Propos.

VII). La conquista cognoscitiva del Ser como ensamble, el sistema y la voluntad de sistema, no son ocurrencias de cabezas extravagantes, sino la más íntima ley existencial de toda esta edad. El "sistema", la voluntad sistemática del saber, caracteriza la posición modificada del saber frente al *intellectus* de la Edad Media en su peculiar fundamento y alcance.

En el concepto de "sistema" vibra todo esto a la vez: lo matemático, el pensar como ley del Ser, la legislación del genio, la liberación del hombre para la libertad en medio del ente en total, la totalidad misma incluida en lo individual: *ommia ubique*. No es posible entender nada de lo que se designa casualmente con el nombre de "Barroco", si no se entiende la esencia de esta formación de sistema.

Por esto la configuración del sistema posee también de inmediato su sello determinado. Como el Ser en general es determinado, respecto de su esencia, a partir de la pensabilidad y la legalidad del pensar, pero ese pensar es matemático, el ensamble del Ser, es decir, el sistema, tiene que ser matemático y a la vez un sistema del pensar de la *ratio*, de la razón. La expresa y propia formación de sistema comienza en Occidente como voluntad de *sistema racional matemático*.

3. ESBOZO DE PROYECTOS SISTEMÁTICOS DE LA EDAD MODERNA

(Spinoza; La voluntad de sistema en Kant; La significación de Kant para el idealismo alemán)

La *historia* de esa formación de sistema es a la vez la propia *historia genética* más interna *de la ciencia moderna*. Ahora bien, esa historia es realmente historia y no es acaso el simple desarrollo de un programa. El dominio de la razón en el ente en total experimenta en el curso de su formación movimientos contrarios y retrocesos, desvíos y rodeos. El modo, la extensión, el ritmo de la configuración del sistema es muy diverso en los distintos dominios del conocimiento natural, de la formación del estado, de la realización artística y la teoría del arte, en la educación y en la fundamentación del saber sistemático, en la filosofía. En efecto, también en la filosofía exhiben los intentos sistemáticos diversos puntos de partida y realizaciones de diferente dirección. Los sistemas de Descartes, Malebranche, Pascal, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Wolff y los wolffianos no pueden ser puestos en una fila y apreciados desde el punto de vista de una evolución continua. La voluntad sistemática es a veces muy clara, como en Descartes, o de una decisión sin paralelo, pero su ejecución permanece estancada en sus inicios

o es absolutamente opaca en sus más diversos intentos, como en Leibniz. O la voluntad sistemática llega al límite de la enajenación y su ejecución es amplia, seca y sin lagunas.

El único sistema acabado, completamente construido en su conexión de fundamentación, es la metafísica de Spinoza, aparecida después de su muerte bajo el título: *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta.* Las cinco partes tratan: I: "De Deo"; II: "De natura et origine mentis"; III: "De origine et natura affectuum"; IV: "De servitute humana seu de affectuum viribus", V: "De potentia intellectus seu de libertate humana".

Ya el título expresa el dominio de la *exigencia matemática de saber:* ordine geometrico. Que esa metafísica, es decir, esa ciencia del ente en total, se llame "ética", expresa que el actuar y la actitud del hombre son de importancia decisiva para el modo de proceder en el saber y en la fundamentación del mismo.

Pero ese sistema sólo ha sido posible gracias a una *unilateralidad sin paralelo,* de la cual ha de tratarse más adelante; y debido a que, con una rara falta de crítica, los conceptos fundamentales metafísicos de la escolástica medioeval han sido empotrados simplemente en el sistema. Para llevar a cabo el sistema se adoptó la *Mathesis universalis,* la metodología de Descartes, y la idea fundamental propiamente metafísica procede, hasta en sus detalles, de Giordano Bruno. Ese sistema de Spinoza tiene que ser mencionado aquí ante todo *porque* en el siglo XVIII él jugó un papel en las discusiones relacionadas con los nombres de Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder y Goethe, disquisiciones que proyectan aún sus últimas sombras en el tratado sobre la libertad de Schelling. Las interpretaciones del sistema de Spinoza, de muy diversa dirección, han contribuido a que tengamos la costumbre de imaginarnos un "sistema" de filosofía en general como algo semejante a ese sistema tan determinado y unilateral. El hecho de que la filosofía de Schelling fuera tomada por spinocismo forma parte de la historia de los malentendidos de todas las filosofías por sus contemporáneos. Si Schelling *combatió desde su base* un sistema, ése fue el de Spinoza. Y si algún pensador se dio cuenta del error peculiar de Spinoza, ése fue Schelling. Sin embargo, debemos renunciar aquí a exponer más precisamente los sistemas de los siglos XVII y XVIII; entre todos éstos sobresale la filosofía de Leibniz por la inagotabilidad de su fuerza sistemática.

Resumiendo, podemos decir respecto de las condiciones principales de la primera formación de sistema en la Edad Moderna:

Las condiciones de posibilidad de la *primera* formación de sistema en

la Edad Moderna son a la vez los presupuestos de la génesis y de la existencia de las ciencias actuales:

1) el predominio de lo matemático como patrón de medida del saber;

2) la autofundamentación del saber en el sentido de esta exigencia en cuanto *primacía* de la certeza sobre la verdad. Primacía del proceder (del método) sobre la cosa;

3) la fundamentación de la certeza como autocerteza del *"Yo pienso"*;

4) el pensar, *ratio*, como tribunal que ha de determinar la esencia del Ser;

5) la quiebra del dominio exclusivo de la fe de la iglesia sobre la configuración del saber, con la *adopción simultánea*, por parte del nuevo preguntar, de la anterior experiencia cristiana de la totalidad del Ser. La distinción entre saber y creer, *intellectus* y *fides*, no es trazada entonces por primera vez, pero cambia la autoconcepción del saber y de sus posibilidades y derechos, y

6) la liberación del hombre para conquistar, dominar y reconfigurar el ente de manera creadora en todas las esferas de la existencia humana.

El fundamento propio de toda esa transformación sigue siendo oscuro. No conocemos la totalidad de la historia. Y a partir de hechos no la podremos además captar nunca.

Podemos, ciertamente, comprender, sin embargo, *cómo surge* la exigencia de sistema en esa transformación de la existencia humana y al servicio de ella.

Donde se llega a una libre posición creadora del hombre en medio del ente en total, éste tiene que estar disponible de antemano, tanto más cuando se trata de apoderarse libremente de él.

La voluntad de *disponer*,de manera cognoscitiva y libremente formadora, del ente en total, proyecta para sí, en cuanto tal voluntad, el ensamble del Ser.

De acuerdo con la exigencia de saber y de certeza, ese ensamble es en sí mismo *matemático*. Según la autocerteza del pensar (de la razón) como ley del Ser, ese ensamble mismo es *racional*.

El sistema es un sistema matemático de la razón. Sistema es la *ley ontológica* de la existencia moderna y el sistema, al igual que el sistematismo, caracterizan la posición modificada del saber respecto de su fundamento y alcance propios.

La configuración histórica de los sistemas no muestra una serie continua ni de desarrollo ni de decadencia. No hay proporción entre la claridad y hondura de la voluntad sistemática y su ejecución.

Preguntamos ahora, en el marco de nuestra tarea especial (cfr. arriba pág. 31):

3) *¿Por qué es "el sistema" el grito de lucha y la exigencia más intrínseca del idealismo alemán?*

Respuesta a 3): Porque a las determinaciones del sistema, de tener que ser matemático y racional, se añadió aquí, además, que tal sistema sólo podría ser encontrado y configurado de manera cognoscitiva si el saber fuera un saber *absoluto.* En el idealismo alemán "el sistema" fue entendido expresamente como exigencia de saber *absoluto.* Además, el sistema se convirtió incluso en la *exigencia absoluta* y por ello en el lema de la filosofía en general. De acuerdo con esto, esa transformación de la idea de sistema de los siglos XVII y XVIII presupone que la filosofía se concibió a sí misma como conocimiento infinito absoluto. En esto se acentúa con esencial vigor lo creador en la razón humana, es decir, un saber más originario acerca de la esencia de la razón. Tal saber sólo pudo ser adquirido en una nueva reflexión sobre la razón misma. Esa reflexión es *obra de Kant.* Así como Kant no tuvo nunca la posición fundamental del idealismo alemán y éste fue más allá de él, es igualmente cierto que ello *sólo* pudo ocurrir sobre la base y con el hilo conductor de la reflexión fundamental sobre la esencia de la razón humana, realizada por Kant. Esa reflexión fue llevada a cabo de manera fundamental en la *Crítica de la razón pura*; la reflexión crítica se completó en la *Crítica de la razón práctica* y culminó, de acuerdo con sus propios criterios, en la *Crítica del juicio.* No podemos ahondar en esto ahora. Preguntamos simplemente: ¿en qué relación está Kant con la exigencia de sistema, cómo determina él el *concepto* de sistema y qué significa su filosofía para la continuación del desarrollo de la voluntad de sistema?

Hemos anunciado la conexión *interna* entre las condiciones del desarrollo del dominio de la razón y la voluntad de sistema. De esto puede inferirse fácilmente lo siguiente: la resolución que posee la voluntad de sistema, su seguridad al fundamentar el sistema y al ponderar su alcance, su intelección acerca de la necesidad del sistema —todo esto dependerá del tipo y grado del saber sobre la esencia de lo matemático y de la razón. Pues, como se sabe, ambas cosas caracterizan al "sistema" hasta ese entonces. El deslinde del conocimiento filosófico, como conocimiento racional puro, respecto del conocimiento matemático, es un desiderátum esencial de la *Crítica de la razón pura.* Por esto no es una casualidad que encontremos en Kant, por primera vez en general, una reflexión sistemática expresa sobre la esencia del sistema y una determinación de su concepto a partir de la esencia de la razón.

Lo que se llamaba *ratio* en el lenguaje de la escolástica, y se traducía unas veces como entendimiento y otras veces como razón, tenía hasta Kant múltiples significaciones. La delimitación de la *ratio* respecto de la sensibilidad carecía de un principio claro y de una fundamentación suficiente. La razón era, propiamente hablando, sólo el entendimiento: el llevar a conceptos representaciones dadas, distinguir y comparar conceptos. El entendimiento fue puesto en razón por primera vez gracias a Kant, es decir, la esencia de la razón fue determinada ex profeso y el entendimiento fue deslindado respecto de la razón y subordinado a ella. En Kant mismo, todo ese proceso de determinación del concepto de razón se decanta en el hecho de que él entiende ese concepto en un sentido amplio y uno más estricto. En sentido amplio, razón quiere decir facultad superior de conocimiento; en sentido estricto, razón significa la facultad *más alta* dentro de la facultad superior de conocimiento, que Kant divide en entendimiento, facultad de juzgar y razón. Razón, en sentido estricto y a la vez esencial, es para Kant la facultad de las *ideas* en tanto principios. A una con la aclaración del concepto de razón se lleva a cabo una aclaración del concepto de idea, que significa primeramente, desde Descartes, *representación*. Ideas son las representaciones de la unidad de la multiplicidad articulada de un dominio como totalidad. Las ideas más altas son aquellas en las cuales son representados los principales dominios esenciales del ente: las ideas de Dios, mundo y hombre. Ahora bien, según Kant, en base de las intelecciones logradas en la *Crítica de la razón pura*, esas ideas no son, en tanto representaciones de la razón, "ostensivas"; ellas no nos muestran los objetos mentados mismos como dados y presentes, sino solamente en la idea. Nuestra representación de Dios es sólo una idea. Con esto no quiere decir Kant que Dios no exista y que sea mera fantasía; la existencia de Dios estaba fuera de duda para Kant. El quiere decir solamente: Dios en tanto existente no puede jamás volverse cierto para nosotros a través de la mera mención de lo pensado en el concepto de Dios y de un análisis de esas representaciones. Lo mismo puede decirse del mundo como un todo, y análogamente del hombre, en cuanto un ser determinado por la libertad (obsérvese la modificación de la idea de la libertad en la *Crítica del juicio*, 2ª ed., 1793, p. 465 ss.). Las ideas no nos ponen ante nosotros, de cuerpo presente, a lo representado —y simplemente por ser representado—, sino ellas nos muestran sólo la dirección en que tenemos que escudriñar la multiplicidad de lo dado respecto de su conexión, es decir, respecto de su posible unidad. Las ideas no son "ostensivas", sino sólo "heurísticas", "regulativas", dando instrucción al buscar y regulando el encontrar. La facultad de esas ideas es la razón. La razón da así pues de antemano a nuestro intuir y pensar su orienta-

ción hacia la unidad abarcadora y la unitaria articulación de la totalidad del ente. Con esto hemos obtenido a la vez el concepto kantiano de *sistema*.

Sistema es "la unidad de múltiples conocimientos bajo una idea" (A 832, B 860), "lo sistemático del conocimiento..., es decir, la conexión del mismo a partir de un principio" (A 645, B 673). "Esta unidad racional presupone siempre una idea, a saber, la de la forma de un todo del conocimiento, que precede al conocimiento determinado de las partes y contiene las condiciones para determinar *a priori* a cada parte su lugar y relación con las restantes. Esa idea postula, según esto, unidad completa del conocimiento del entendimiento, gracias a lo cual éste no es meramente un agregado casual, sino un sistema conexo según leyes necesarias" *(ib.)*. La razón es aquello que hace "sistemáticas" a todas las acciones de nuestro entendimiento (A 664, B 692). La razón hace que de antemano "veamos más allá" de todo lo que nos sale al paso, hacia la unidad de una conexión fundamental (A 655, B 683). La razón es la facultad del ver-más-allá hacia una perspectiva, es la facultad que forma el horizonte. De tal manera, la razón misma no es otra cosa que la facultad del sistema y el interés de la razón está dirigido a poner de relieve la mayor multiplicidad posible en la unidad más alta posible. Esta exigencia es la esencia de la razón misma.

La razón es la facultad pre-suponente, que propiamente abarca y aprehende fuera de sí. La presuposición que ella pone es aquella unidad, en base a la cual es posible en general conocer un dominio de objetos y un mundo. Presupuestos de este tipo, que hacen posible el trascenso (trascendencia) del conocimiento humano hacia una totalidad de lo cognoscible, los llama Kant conceptos *transcendentales* de la razón.

El "preludio de la razón" (*Crítica del juicio*, 2a. ed. p. 194): *pre-jugar* y dar jugando aquello de lo cual no hay jamás un ejemplo en la experiencia[12].

La razón presupone según Kant (A 644, B 672) un *focus imaginarius*, un foco en el cual convergen todos los rayos de la indagación de las cosas y de la determinación de los objetos, respectivamente, a la inversa: a partir del cual todo conocer tiene su unidad. La razón, podríamos decir, es la facultad de la reunión anticipadora λόγος, λέγειν. Kant retorna frecuentemente, sin saberlo de manera expresa, con una seguridad de sonámbulo, mejor: por virtud de una legítima afinidad electiva filosófica, a la significación fundamental de los conceptos filosóficos originales de los griegos. La razón es sistemática en sí misma, facultad y exigencia de sistema a la vez. Por esto, la reflexión sobre la esencia de la razón, sobre su estructura interna y su facultad, y los posibles caminos de su proceder, es decir, la metodología de la razón, tiene que contemplar y determinar a la razón también

respecto de las condiciones de la formación de sistema, como dice Kant: respecto del *"arte de los sistemas"*. Esta es la tarea de la "Arquitectónica de la razón pura".

El título "Arquitectónica" es usado ya en la filosofía prekantiana y por cierto para nombrar la exposición de la doctrina del Ser: *Proyecto de arquitectónica, o teoría de lo simple y primero en el conocimiento filosófico y matemático,* por J. H. Lambert, I y II, 1771.

En la palabra "arquitectónico" resuenan: tectónico, construido, ensamblado, y ἀρχή —según fundamentos y principios que guían y rigen.

"La arquitectónica de la razón pura" es el Capítulo 3 de la Metodología trascendental (A 832 ss., B 860 ss.). "Unidad sistemática" es aquello que hace del "conocimiento vulgar", es decir, de una mera acumulación de conocimientos, "una ciencia"; lo sistemático es lo científico de "una ciencia". Pero lo sistemático no es, de acuerdo con lo dicho, lo extrínseco de una ordenación cualquiera según compartimientos y parágrafos, sino el escrutar que anticipa la unidad esencial interna cósica de cada esfera de cosas y a la vez el previo diseño de la articulación del nexo en que están las múltiples apariciones de la esfera. La arquitectónica es por ello "la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento en general", esto es, la doctrina de lo que constituye lo científico en él.

Kant descubrió —y esto significa siempre en la filosofía también: dio forma— por primera vez como ley espiritual al interno carácter sistemático de la razón. El concibe en general, de acuerdo con esto, el concepto de filosofía. En tanto la filosofía divisa aquellos conceptos y representaciones por los cuales es guiado todo conocimiento del ente y a los cuales es retrotraído este último, ella trata de aquello en lo cual la totalidad de lo sabible alcanza su fin, aquello que lo abarca y es a la vez comienzo. Tal fin se llama en griego τέλος, y poner de relieve de manera cognoscitiva ese foco más extremo y más alto de todos los rayos del saber a través del saber, ese λόγος mismo, es λόγος del τέλος, teleología. Por esto deslinda Kant lacónicamente la esencia de la filosofía con la expresión: *teleologia rationis humanae* (A 839, B 867). Nadie antes de Kant supo tan claramente como él que ese saber racional acerca de la razón y de su territorio es siempre la razón humana. Esto se expresa simple y claramente en la determinación mencionada del concepto de filosofía. Ciertamente, Kant tenía la convicción de que las ideas de la razón pura "nos están dadas por la naturaleza de nuestra razón" y que "este supremo tribunal de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación... no puede contener él mismo engaños e ilusiones originarias". "Presumiblemente tendrán ellas [las ideas], así pues,

en la disposición natural de nuestra razón una función buena, adecuada a fin" (A 669, B 697).

Esa confianza en la verdad del hecho fundamental de la razón humana es el presupuesto fundamental de la filosofía de Kant. Que el modo de pensar y de usar los conceptos, la realización del uso de la razón, su inhibición y cambio de dirección, se encuentran bajo las condiciones del funcionamiento de las glándulas sexuales, por ejemplo, no prueba nada ni *en favor* ni *en contra* de lo que se hace patente en el pensamiento. Las condiciones en que se realiza el hallazgo de la verdad, pero también su restricción, no son tampoco las leyes de lo verdadero. Y *mientras la esencia de la verdad esté tan oculta como lo está, permanecerán ocultas precisamente las leyes de lo verdadero.* Y si ha habido un pensador que haya mostrado que *la* razón es siempre razón *humana,* ese pensador ha sido Kant. Después de siglo y medio de investigación histórica, etnológica y psicológica, no es difícil constatar hoy en día que Kant no sabía nada aún de las posibles modificaciones históricas del uso de la razón; pero tal constatación es simplemente repugnante y estéril. En cambio, es difícil elevar de nuevo la tarea y la labor al nivel del pensamiento kantiano.

Pero la filosofía de Kant, su determinación esencial de la razón y del sistema, son el presupuesto y a la vez el impulso por el cual "el sistema" se convierte en la meta decisiva del idealismo alemán, en exigencia y campo de los más altos esfuerzos del pensamiento.

Si bien desde el comienzo de la Edad Moderna, y de acuerdo con las condiciones enumeradas, se mantiene constante una tendencia hacia el sistema, desde Kant y a través de él, con su nuevo concepto de razón, adviene algo diverso a la voluntad de sistema. Sin embargo, eso diverso aparece plenamente sólo desde el instante en que la filosofía pugna por ir más allá de Kant. Lo que pugna en esa forma no es otra cosa que la tarea del sistema.

Las diferencias que reinan entre Kant y el idealismo alemán respecto de la concepción y formación de sistema pueden ser mostradas por de pronto sólo burdamente. En efecto, el perfeccionamiento de la exigencia sistemática pugna precisamente por concebir y, en correspondencia con esto, por configurar al sistema cada vez menos como mero marco del saber acerca del ente, y cada vez más como ensambladura del Ser. Por esto, la esencia y posición del sistema en la filosofía del idealismo alemán pueden ser concebidas solamente si se conoce esa filosofía en su unitaria plenitud. De ello estamos ahora muy alejados. Pero es necesario, sin embargo, si queremos alcanzar un saber semejante, caracterizar de antemano la dirección en que el sistema es formado.

Intentamos esto, al separar la posición filosófica fundamental del idealismo alemán, de la posición de Kant. Al hacerlo abstraemos, dentro del idealismo alemán, de las diferencias internas y específicas existentes entre los pensadores principales, Fichte, Schelling y Hegel. Consideramos que tal separación distintiva sólo puede tener el papel de una indicación para plantear preguntas y no significa jamás el juicio definitivo sobre la cosa misma. Intentamos diferenciar el idealismo alemán respecto de Kant, tomando como hilo conductor al concepto de filosofía.

La filosofía es, según Kant, *teleologia rationis humanae,* saber esencial sobre aquello hacia lo cual está dirigida la razón humana, es decir, el hombre en su esencia. En esa determinación del concepto de filosofía la razón humana no es entendida acaso tan sólo como el instrumento con el que la filosofía conoce, sino la razón es el *objeto* de la ciencia filosófica, y por cierto respecto de aquello que constituye la unidad directriz abarcadora de la razón, su sistema. Ese sistema es determinado por los sumos conceptos de unidad y de fin: Dios, mundo, hombre. Estos son los prototipos, en los cuales es proyectado de antemano —y por cierto en cuanto a la representación— el territorio en el cual son puestas luego las cosas existentes. Ese sistema *no* es derivado *a partir* de la experiencia, pero es erigido *para* ella.

¿Por qué no se llega en Kant al sistema? La filosofía del λόγος de la *ratio* humana (genitivo objetivo y subjetivo) es concebida ahora expresamente como *formación de sistema.* La *Crítica del juicio* es interpretada como la lucha por *el sistema.* ¿Pero por qué no se lleva simplemente a cabo ese sistema? ¿Por qué no se piensa a Kant hasta sus últimas consecuencias? ¿Por qué se va más allá de él? ¿Y qué aspecto tiene la nueva posición? Antes de diferenciar los conceptos de filosofía es necesario, sin embargo, hacer visible la dificultad que impulsa al sistema kantiano. Para ello puede ser útil echar una mirada a los últimos pensamientos sistemáticos de Kant, que provienen de una época en la que salían ya a la luz los primeros pasos del idealismo alemán.

Se trata de "Un sistema que es todo y uno, *sin aumento ni mejoramiento*" (XXI, 8), (*Opus postumum,* primera mitad). "El más alto principio del sistema de la razón pura en la filosofía trascendental en tanto contraposición de las ideas de Dios y mundo" (*ib.,* 18). ¿Pero de qué pende y en qué consiste ese "contra"? Y además: "el concepto del sujeto que los unifica, el cual lleva unidad sintética a esos conceptos [Dios y mundo], en tanto la razón hace aquella unidad trascendental misma" (*ib.,* 23).

"Sistema de la filosofía trascendental en tres secciones [como título]. Dios, el mundo, universum y yo mismo, el hombre, en tanto ser moral. Dios,

el mundo y los habitantes del mundo, el hombre en el mundo. Dios, el mundo y lo que piensa a ambos en una relación real uno respecto del otro, el sujeto como ser mundano racional".

"El *medius terminus* (cópula) en el juicio es aquí el sujeto que juzga (el ser mundano pensante, el hombre, en el mundo). Sujeto, predicado, cópula" (*ib.*, 27).

La unidad mediadora, la razón humana, es el gozne del sistema.

Dios —lo que es por-sí y en-sí absolutamente.

Mundo —lo *enunciado,* lo que se ha hecho palabra.

Hombre —como cópula.

Todo esto recuerda a Hamann.

Sabemos desde hace mucho tiempo que Kant estuvo seducido precisamente por la tarea del sistema hasta sus últimos años. Hace mucho se conocen largos resúmenes de ese legado manuscrito, pero sólo desde hace pocas semanas poseemos la primera parte del legado en una edición completa, como volumen XXI de la edición de la Academia de los escritos de Kant. En él puede verse cómo Kant inicia una y otra vez, en numerosas reiteraciones, el esbozo del sistema, y se puede ver por primera vez muy claramente, qué y por qué él, con toda su decisión, permanece enredado en una dificultad por de pronto insoluble, en una dificultad que, además de esto, se extiende a través de toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta Nietzsche. (Sistema y libertad). (Ser y existencia).

Los conceptos directrices supremos, Dios, mundo y hombre son ideas, y tienen sólo carácter heurístico. En esas representaciones no es aportado o aportable lo representado mismo en tanto ente. Dios es entendido sólo como concepto guía para ordenar el conocimiento y, de manera análoga, todas las ideas. No se afirma que Dios no exista. Se mantiene solamente, en base de la *Crítica de la razón pura,* que la existencia de Dios, el mundo en cuanto es la totalidad, el hombre como persona, no pueden ser probados teóricamente.

Ahora bien, ¿por qué son necesarias esas ideas?, ¿por qué precisamente ellas?, y ¿cómo ha de ser fundamentada su propia conexión, si ellas no son extraídas del ente mismo que ellas mentan, y a partir de la correspondiente aprehensión inmediata de ese ente? Kant no tiene ninguna respuesta para esto, a no ser invocar que esas ideas pertenecen necesariamente a la naturaleza de la razón humana. En ello resuena la antigua doctrina de las *ideae innatae,* que posee por cierto un sentido más profundo que el que se le atribuye usualmente.

Pero persiste la pregunta, de si apelar a la disposición natural de la razón humana y a su acervo de ideas es una fundamentación sistemática del siste-

ma en el sentido del sistema, de si con ello se ha dado a éste un fundamento sistemático. Kant mismo no puede rechazar las dudas al respecto; de esta suerte emergen de pronto en sus esbozos, como podemos ver ahora, preguntas como esta: "¿Es admisible la división *Dios y mundo?" (ibidem,* p. 5). Si esa pregunta por la división persiste aún como pregunta, entonces el sistema mismo es cuestionable. Kant no ha logrado tampoco aclarar y fundamentar suficientemente el modo de conocer de la filosofía en cuanto *teleologia rationis humanae.* Kant logró llevar a cabo una crítica, es decir, al mismo tiempo, un deslinde positivo esencial del conocimiento en cuanto experiencia, pero descuidó fundamentar la esencia del conocimiento que se llevó a cabo como crítica. La crítica no llegó a ser fundada en tanto crítica. (¿En qué medida puede determinarse al proceder de la crítica como "reflexión trascendental"?), (cfr. *Crítica de la razón pura.* A 260 ss. "Reflexión" y teleología). Podría pensarse que tal empresa no tiene fin ni fondo, y que por ello no es posible en absoluto una "crítica" en sentido kantiano. Nosotros no entramos a discutir esa cuestión; tomada en esa forma, ella descansa sobre una consideración totalmente extrínseca y formalista. Hacemos notar solamente que la inexistencia de la correspondiente *fundamentación* de las bases de la Crítica misma se convirtió a la vez en un motivo que impulsó a ir más allá de Kant. Pero la exigencia de una fundamentación de las bases es una exigencia del sistema.

Los jóvenes pensadores se toparon con la problematicidad del sistema kantiano, en tanto sistema de ideas que deben tener sólo carácter heurístico, pero no ostensivo. Precisamente por estar totalmente de acuerdo con la exigencia sistemática de Kant, vinieron a desviarse del camino por el que Kant quería satisfacer esa exigencia.

Por otra parte, el nuevo camino se hizo posible sólo gracias a la nueva determinación que dio Kant de la esencia de la razón, y que él llama trascendental. En efecto, esa determinación concibe a la razón —a pesar de estar restringida a lo regulativo— como una *facultad creadora.*

Resumimos brevemente una vez más las dificultades *esenciales* que lega la filosofía de Kant respecto del sistema. La razón, en tanto la facultad de las ideas, de las representaciones directrices del conocimiento del ente en total, está dirigida en sí misma a la totalidad del Ser y a su conexión. Según Kant, la razón es en sí misma sistemática. Pero Kant no ha mostrado el origen de las ideas, es decir, el fundamento del sistema. Más aún: mientras las ideas, como Kant enseña, posean sólo ese carácter indicador en tanto reglas, mientras ellas y en cuanto ellas, como re-presentaciones, no aporten lo mentado en ellas en cuanto tal, no es posible en absoluto fundar a partir de la cosa misma, del ente en total, al todo de las ideas, al sistema.

No es posible mostrar el fundamento del sistema (las ideas son sólo indicaciones para el hallar, pero no son ellas mismas un hallazgo).

En suma: el fundamento del sistema es oscuro; el camino hacia el sistema no es seguro. La verdad del sistema es completamente cuestionable. Y por otra parte: la exigencia del sistema es ineludible. Como se sabe, tan sólo el sistema garantiza la unidad interna del saber, su cientificidad y verdad. En vista de la verdad y del saber hay que poner por ello en cuestión una y otra vez, primeramente y ante todo, al sistema mismo, hay que fundar su esencia y perfeccionar su concepto. Así puede entenderse que *el sistema* se convierta en el lema del idealismo alemán y que no signifique otra cosa que verdadera autofundamentación del todo del saber esencial, *de la* ciencia sin más, de la filosofía.

La primera publicación decisiva de Fichte es la *Doctrina de la Ciencia*, es decir, la ciencia de la ciencia en el sentido del saber esencial. Doctrina de la ciencia es fundamentación del sistema en su sistematicidad. Los primeros escritos de Schelling tratan "Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía", "Del Yo como principio de la filosofía" ("Forma" de la filosofía no significa el marco exterior, sino quiere decir de modo expreso el orden interior de su contenido, más exactamente: significa que en este caso ambas cosas se copertenecen y son lo mismo: sistema. "Principio" de la filosofía es el fundamento determinante de la unidad de la posible fundamentación de su nexo de saber: del sistema). El primer gran tratado de Hegel versa sobre la "Diferencia del Sistema de Fichte y de Schelling"[13].

Esa tempestuosa voluntad sistemática está animada ciertamente por el auténtico espíritu de la juventud, pero no es un saltar, meramente adolescente, por encima de las dificultades, y un precoz deseo de tener por sí solo un edificio del saber. Esa voluntad sistemática es sostenida y conducida conscientemente por una confrontación con la obra de Kant, y por cierto con la última, la *Crítica del juicio* (y ello significa en este caso: guiada por una extraordinaria veneración por Kant). Por fuerte que sea la crítica a Kant en muchos respectos, con los años crece siempre más y más en esos pensadores la conciencia de que sólo Kant los ha puesto propiamente allí donde ellos están. Sobre la relación de todos ellos con Kant, vale lo que tuvimos que decir sobre la relación de esos pensadores entre sí: tras la dureza de la confrontación está la pasión de un destino y el saber que con ellos, y a través de ellos, acontece algo esencial; a saber, algo que, a su tiempo, tendrá la fuerza de crear futuro una y otra vez.

4. EL PASO MÁS ALLÁ DE KANT (INTUICIÓN INTELECTUAL Y SABER ABSOLUTO EN SCHELLING)

Ahora queda aún por preguntar: ¿qué aspecto ofrece el esfuerzo del idealismo alemán por llevar a cabo, verdaderamente, la exigencia kantiana de sistema? Al recorrer el tratado de Schelling hemos de conocer una parte esencial de ese esfuerzo, en la cual la configuración idealista del sistema se vuelve problemática ya por sí misma e impulsa más allá de sí.

A pesar de esto, intentamos desde ahora caracterizar en una anticipacion la naturaleza del esfuerzo sistemático que va más allá de Kant, y por cierto de manera que corresponda a la exposición de las ideas de Kant sobre el sistema. Ellas fueron resumidas en la determinación kantiana de la filosofía como *teleologia rationis humanae.* ¿Cómo concibe, por el contrario, el idealismo alemán la filosofía? La concepción fundamental de esos pensadores puede expresarse, en correspondencia adecuada, por medio de la determinación siguiente: *Filosofía es la intuición intelectual de lo absoluto.* Al aclarar esa proposición, descubrimos de qué modo la cuestión del sistema se transformó en el idealismo alemán, en contraste con Kant.

Las representaciones de la razón son, según Kant, las ideas de Dios, mundo y hombre. Pero éstas son, de acuerdo con él, sólo conceptos directrices, no representaciones objetivas, que den el objeto mentado mismo. Podemos exponer brevemente las reflexiones del idealismo alemán a ese respecto de la manera siguiente: ahora bien, pero en esas ideas se piensa *algo* y *lo que* es pensado en ellas, Dios, mundo y hombre, es tenido por decisivo en grado tan esencial, que sólo gracias a él es posible un *saber.* Así pues, lo representado en las ideas no puede ser inventado libremente, tiene que ser sabido él mismo en un saber. Como ese saber de la totalidad sostiene y determina todo otro saber, él tiene incluso que ser el saber propiamente dicho y primero en cuanto al rango. Pero el saber es —como Kant mismo ha descubierto de nuevo— en el fondo *intuición,* representación inmediata de lo mentado en su existente autopresencia. La intuición que constituye el saber primero y propiamente dicho tiene que referirse por esto a la totalidad del Ser, a Dios, mundo y esencia del hombre (libertad).

Según su esencia, esa totalidad ya no puede ser determinada *a través de* relaciones, *a partir de* relaciones *con algo diverso* —pues en ese caso no sería, claro está, el todo. Esa totalidad del Ser carece de relación con otra cosa, no es relativa, y está en ese sentido *ab-suelta* de toda otra cosa, libre de relaciones, porque no admite nada semejante. Eso pura y simplemente *sin relación* con otra cosa, eso por completo absuelto se llama lo *Ab-soluto.*

Esa palabra induce fácilmente al error, si se la entiende literalmente y a la manera del sentido común, como cosa absoluta. Pues respecto de esta última habría que decir: lo absuelto de otro está entonces, por supuesto, referido sin embargo *todavía a otro,* si bien sólo en el *modo de la absolución* de él, y es, en base de esa referencia, de esa *relación, relativo* y no absoluto.

Mientras entendamos, en efecto, en nuestro pensar, a lo pensado sólo como cosa, no es posible pensar lo Absoluto, porque no hay ninguna cosa absoluta y lo absoluto no puede ser cosa alguna. En el curso de la interpretación de nuestro tratado tendremos suficiente oportunidad de librarnos del exclusivo dominio del pensamiento vulgar y ejercitar el pensamiento filosófico. Sin embargo, sería sólo un contrasentido al revés querer ejercitar, y tener por ejercitado, al pensamiento filosófico incluso en el cotidiano ponderar y calcular las cosas. No es posible *aplicar* el pensamiento filosófico al pensar habitual, pero sí es posible hacer que éste gire hacia aquél.

Si ha de ser saber, el saber de la totalidad tiene que ser intuición. Sin embargo, esa intuición de lo Absoluto se refiere a algo que no percibimos con los sentidos. Esa intuición no puede, así pues, ser sensible. El conocimiento no sensible era llamado por aquel entonces conocimiento mediante el *intellectus,* intelectual. Intuición no-sensible es intuición intelectual. El saber propiamente dicho del ente en total —la filosofía— es intuición intelectual de lo Absoluto. A partir de aquí se transforma el concepto de razón; la palabra "razón" recobra, podemos decir, su sentido originario: captar, aprehender inmediatamente; intuición intelectual es intuición de la razón.

Repitiendo resumimos:

Schelling apunta hacia el sistema de la libertad. Para aclarar ese propósito hemos planteado cuatro preguntas intercaladas:

1) ¿Qué quiere decir en general sistema? (p. 31 ss.).

2) ¿Bajo qué condiciones se llegó a la primera formación de sistema en la filosofía moderna? (pp. 35 ss.).

3) ¿Por qué es "el sistema" el lema de la filosofía del idealismo alemán? (pp. 43 ss.).

Estamos respondiendo esa tercera pregunta. Más tarde nos referiremos a la cuarta (pp. 59 ss.).

En su primera configuración durante los siglos XVII y XVIII, el sistema es el *sistema racional matemático.* Kant ha mostrado, a través de una nueva reflexión sobre la esencia de la razón, que la razón es en sí misma sistemática y cómo lo es.

Si la filosofía no es otra cosa que *teleologia rationis humanae* ello significa que su tarea más intrínseca y propia es el sistema.

Durante su último decenio Kant dedicó su esfuerzo filosófico exclusivamente a la fundación de ese sistema de la razón. Ese esfuerzo fracasó, no por obstáculos exteriores, sino por motivos internos. La unidad del sistema, y con ello éste mismo, no pudo ser fundada: "¿Es admisible la división: Dios y mundo?".

Las ideas mismas de Dios, mundo y hombre no admiten, desde el punto de vista de Kant, ninguna fundamentación de sí mismas a partir de lo que ellas representan. Las ideas no son *ostensivas;* ellas mismas no muestran inmediatamente lo que ellas mentan, sino son sólo un "preludio de la razón", ciertamente necesario por naturaleza (*Crítica del juicio).*

El fundamento de las ideas y de su unidad, es decir, el fundamento del sistema es oscuro. El camino hacia el sistema no está asegurado. La verdad del sistema es cuestionable. Y a pesar de esto —la exigencia del sistema es ineludible.

Kant ha probado, por una parte, la necesidad del sistema a partir de la esencia de la razón. Pero, por la otra, el mismo Kant ha dejado sumido al sistema en dificultades esenciales.

Todo depende, así pues, de la cuestión sistemática. Las primeras publicaciones filosóficas de Fichte, Schelling y Hegel giran en torno a la pregunta por el sistema.

¿En qué dirección marchan los esfuerzos por el sistema en el idealismo alemán?

Estamos mostrando esto a través de la posición fundamental modificada de su filosofía, y tomando por cierto como hilo conductor a su concepto de filosofía en contraposición al kantiano. Filosofía es ahora la intuición intelectual de lo Absoluto.

También de acuerdo con Kant y precisamente según su exigencia, la filosofía tiene por meta el sistema, la unidad interna de las ideas de Dios, mundo y hombre, es decir, apunta hacia el ente en total.

El hombre está en ese ente en total; él sabe acerca de ese todo. Con qué amplitud y claridad, con qué seguridad y riqueza lo divisamos y sabemos, es algo muy diverso y cambiante; pero siempre y en cada caso sabemos acerca del ente en total. Sabemos que *él* es.

Estamos constantemente en ese saber acerca del Ser. Así pues, se trata de aclarar y fundamentar ese saber a pesar de, e incluso a causa de la restricción crítica que Kant ha erigido. Pues lo negativo de su crítica se funda en el supuesto de que el ente en total tendría que ser cognoscible en el sentido de la experiencia o no podría ser cognoscible en absoluto, y que, a consecuencia de esto, el ente en total sería un objeto.

Ambas presuposiciones son infundadas. El saber no necesita ser experiencia sensible y lo sabido no tiene por qué ser objeto, sino es precisamente un saber de lo no-objetivo, de lo Absoluto. Y como todo saber es intuición, pero lo Absoluto no puede ser intuido sensiblemente, esa intuición de lo Absoluto tiene que ser no-sensible, es decir, "intelectual".

Para Kant, por el contrario, no hay ningún conocimiento sin intuición sensible; sólo son cognoscibles aquellos objetos que nos son dados a través de los sentidos. Pero el idealismo alemán ha destacado al punto con derecho, que Kant hace que el espacio y el tiempo nos sean dados en intuiciones que no son en absoluto sensibles, que no son sensaciones, sino como Kant mismo dice —intuiciones "puras", es decir, no-sensibles.

Ciertamente, Kant ha mostrado en su *Crítica de la razón pura* que, para conocer objetos, éstos tienen que ser dados al hombre de alguna manera. Pero como los objetos *suprasensibles,* Dios, la totalidad del mundo y la libertad del hombre, no nos pueden ser dados a través de los sentidos, ellos no son sabibles en el modo de un conocimiento. Aún admitiendo que esa prueba kantiana esté en orden, ¿quién nos asegura que Dios, la totalidad del mundo y la libertad en general son "objetos", cosas? Kant ha mostrado solamente que lo mentado en las ideas no es sabible *si* es un objeto y si ha de volverse cierto sólo al modo del objeto, a través de la experiencia de cosas naturales. Que esto representado, mentado en las ideas, sea un "objeto", no lo ha mostrado Kant. El no ha mostrado tampoco que toda intuición tendría que ser intuición objetiva. Kant ha mostrado sólo que lo mentado en las ideas no es sabible —bajo el presupuesto de la exigencia tácita de que tendría y podría ser sabible propiamente sólo en una intuición sensible.

Pero si las ideas establecidas por Kant mismo (Dios, mundo, hombre) no han de ser puras elucubraciones, de qué otra manera puede comprobarse su verdad sino por medio de un saber, que tiene ciertamente que saber que él no ha de saber objetos, sino algo que es no-objetivo, pero que, sin embargo, no es una nada.

Ese saber no-objetivo del ente en total se sabe a sí mismo entonces como el saber propiamente dicho y absoluto. Lo que él quiere saber no es otra cosa que el ensamble del Ser, el cual no se contrapone entonces ya al saber como un objeto existente en algún lugar, sino llega a ser en el saber mismo, de suerte que ese *llegar a ser sí mismo* es el *Ser absoluto.* Como primera precondición para realizar la intuición intelectual se recalca y exige una y otra vez, especialmente por parte de Schelling, librarse de la actitud y del proceder del cotidiano conocimiento de las cosas. "La furia de explicarlo todo, de no poder tomar nada tal como es, en su totalidad, sino de conce-

birlo sólo disociado en causa y efecto, es lo que nos saca ante todo las más de las veces de la indiferencia del pensar y el intuir, que es la característica propia del filósofo". ("Exposiciones adicionales provenientes del sistema de la filosofía", 1802, I, IV, p. 344).

Con la indiferencia, la indistinción, con la intuición intelectual alude Schelling a aquel aprehender en el que el pensar es intuitivo y el intuir es pensante. La indiferencia es aquello en lo cual, en tanto uno, concuerda todo lo diferente (cfr. el "proto-fenómeno" de Goethe).

> La intuición intelectual "...es la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito... de ver la planta en la planta, el órgano en el órgano, para decirlo con una frase, de ver al concepto o a la indiferencia en la diferencia; esto sólo es posible a través de la intuición intelectual" (*ib.*, p. 362).

No es una casualidad que ese saber busque hacerse comprensible a través de su analogía con el saber matemático. En el conocimiento matemático el pensar (el concepto pensado) es adecuado al Ser (objeto); en ese caso no puede preguntarse si lo que es correcto en el "pensar" lo sea también en el "Ser". Análogamente, también en la intuición intelectual hay una unidad absoluta de pensar y Ser. Divisar esa unidad, el emerger el Ser en el pensar y de lo pensado en el Ser,

> mirar esa misma evidencia, o la unidad de pensar y Ser, no en este o aquel sentido, sino absolutamente en y por sí misma, así pues como la evidencia en toda evidencia, la verdad en toda verdad, lo puramente sabido en todo lo sabido, esto significa elevarse a la intuición de la unidad absoluta y por este medio, en general, a la intuición intelectual (*ib.*, p. 364).
>
> Nosotros no nos diferenciamos del dogmatismo en tanto afirmamos una unidad absoluta del pensar y del Ser en lo Absoluto, sino en tanto la afirmamos en el *saber,* y por medio de esto un Ser de lo Absoluto en el saber y del saber en lo Absoluto (p. 365). (Cfr. abajo p. 71/72).

Pero al exigir el saber en el sentido de la intuición intelectual, el idealismo alemán parece retroceder al estado de la filosofía *antes* de Kant. Este llamaba a esa filosofía "dogmatismo", a distinción de la propia que designaba con el nombre de "criticismo", a saber, la filosofía que había pasado a través de la *Crítica de la razón pura* y se fundaba en una crítica semejante. Por esto el idealismo alemán tenía que tener interés en preservar a su filosofía de ser confundida con el dogmatismo prekantiano.

La característica del "dogmatismo" es que él admite y afirma sin más, como evidente, la cognoscibilidad de lo Absoluto; él vive en general de esa afirmación, δόγμα. Más exactamente: en esa aseveración acerca de la evidente cognoscibilidad de lo Absoluto yace un prejuicio, tampoco examina-

do, sobre lo Absoluto mismo. El ente absoluto es el ente que es por-sí-mismo y desde-sí-mismo (substancia). Pero la substancia propiamente dicha es, según Descartes, el sujeto, es decir el "yo pienso". El 'Ser' de Dios es puro pensar, *cogitare* y tiene por esto que ser aprehensible también a través del pensar.

Ese dogmatismo ya no es posible desde Kant. Pero, por otra parte, desde Kant tampoco es necesario excluir del saber humano a lo Absoluto. Se trata más bien de reparar una omisión de Kant y determinar la esencia del saber de lo Absoluto. Por esto dice Schelling (*ib.*, p. 365):

> Nosotros no nos diferenciamos del dogmatismo en tanto afirmamos una unidad absoluta del pensar y del Ser en lo Absoluto, sino en tanto la afirmamos en el *saber*, y por medio de esto un Ser de lo Absoluto en el saber y del saber en lo Absoluto.

En tal saber, al modo de la intuición intelectual, *es* lo Absoluto y tal saber es *en* lo Absoluto.

El sapiente no tiene lo Absoluto ni fuera de sí como objeto, ni *en* sí mismo, como un pensamiento en el "sujeto", sino el saber absoluto es saber "de" lo Absoluto en el doble sentido de que lo Absoluto es lo sapiente y lo sabido, ni sólo el uno, ni solamente el otro, sino tanto el uno como el otro en una originaria unidad de ambos.

El filósofo en tanto sapiente no está referido ni a las cosas, a los objetos, ni a "sí mismo", al "sujeto", sino en tanto sapiente sabe lo que *circuye* y *atraviesa* las cosas en cuanto entes y a los hombres *en tanto entes,* y lo que *domina* todo esto en total *en tanto ente.* (El sujeto-objeto y el objeto-sujeto).

> El conocimiento de que aquel tener-fuera-de-sí a lo Absoluto (y el mero tener-para-sí, asociado ciertamente de manera inmediata con aquél, así pues, el ser-pensado del último), es él mismo sólo una apariencia y pertenece a ésta, es el primer paso decisivo contra todo dogmatismo, el primer paso hacia el verdadero idealismo y hacia la filosofía que es en lo Absoluto (*ib.*, p. 356).

Esto lo escribió Schelling en 1802, así pues cinco años *antes* de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Quien conozca esa obra de Hegel comprenderá fácilmente que la *Fenomenología* es sólo una gran secuencia, conexa en sí misma, de variaciones sobre ese tema. Esta filosofía del idealismo alemán, la intuición intelectual, no es ninguna elucubración, sino el verdadero *trabajo* del espíritu mismo consigo mismo. No es una casualidad que "trabajo" sea una palabra predilecta de Hegel.

El sistema racional matemático, en el cual ha de ser concebido el ente en total (Dios, mundo y hombre), alcanza por primera vez el presupuesto propiamente dicho de la posibilidad de sí mismo, cuando el saber del Ser —a través de la filosofía de Kant— se concibe como saber absoluto. La concepción del saber propiamente dicho como "intuición intelectual" no es, así pues, una hipertrofia arbitraria y, como se dice, romántica, de la filosofía kantiana, sino ella pone de relieve el presupuesto intrínseco, hasta ahora oculto solamente, que yace en el inicio del sistema en el sentido del sistema racional matemático. Pues sólo desde el instante en que esa representación del sistema como sistema racional absoluto se sabe a sí mismo en el saber absoluto, está fundado el sistema absolutamente a partir de sí mismo, es decir, es propiamente matemático, cierto de sí mismo, fundado en la autoconciencia absoluta, y abarca todos los dominios del ente. Y cuando el sistema se sabe de ese modo como necesidad incondicionada, la exigencia de sistema no es ya nada extrínseco, sino lo más intrínseco, primero y último.

Tan sólo en esta posición del saber absoluto se hace posible, pero también necesario, comprender las etapas anteriores de la formación sistemática en su carácter condicionado y condicionante; ahora se pasa a indagar en toda la historia de la filosofía occidental tras la idea de sistema en sus formas embrionarias y de transición, todas ellas dirigidas hacia el sistema absoluto. Ahora adviene por primera vez una articulación interna a la historia de la filosofía misma y una caracterización de sus edades principales en cuanto a su carácter sistemático. Hasta entonces la historia del espíritu era, para decirlo de manera más o menos burda, una secuencia de opiniones de pensadores individuales; ahora es conocida la propia ley del movimiento de la historia del pensar y del saber y se la concibe como lo más intrínseco de la historia misma. Y los pensadores del idealismo alemán se saben a sí mismos como épocas necesarias en la historia del espíritu absoluto.

Sólo desde la filosofía del idealismo alemán hay una *historia* de la filosofía, de suerte que la historia misma se vuelve un camino del saber absoluto hacia sí mismo. La historia no es ya lo pasado, lo que se ha dejado tras de sí y lo que se ha depuesto, sino es la forma constante del devenir del espíritu mismo. La historia es concebida por primera vez en el idealismo alemán de manera metafísica. Hasta entonces ella era algo inevitable e incomprensible, una carga o un milagro, un error o una disposición adecuada a fin, una danza de brujas o una maestra de "la vida", pero siempre sólo algo que cada cual interpreta en cada caso a su conveniencia, a partir de la experiencia cotidiana y de sus fines.

5. ¿ES POSIBLE UN SISTEMA DE LA LIBERTAD? (ONTO-TEO-LOGÍA, PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO)

"El sistema" no es para los pensadores del idealismo alemán un marco del contenido del saber, ni una "tarea literaria", ni una posesión o hechura del individuo, ni tampoco un mero recurso "heurístico" —el sistema es el todo del Ser en la totalidad de su verdad y de la historia de la verdad. A partir de aquí podemos apreciar, en cierta medida, qué inquietud se apoderó del afán sistemático cuando cobró vida la pregunta por el sistema de la libertad, cuando se planteó la cuestión de si la libertad, que carece en cierto sentido de fundamento y rompe en cada caso toda conexión, no tendría que ser en general el centro del sistema y cómo podría ser tal cosa. ¿Quién no se da cuenta de que esa pregunta conduce en sí ya a una negación del sistema? ¿Quién no ve que, si se mantiene a pesar de ello al sistema, hay que decidir, antes de todo paso ulterior, si y en qué medida tiene en general sentido y es posible intrínsecamente algo así como el "sistema de la *libertad*"? Es preciso revisar ahora cómo examina Schelling esa posibilidad interna del sistema de la libertad en la introducción de su tratado, y seguir primeramente lo que él expresa respecto del sistema en la introducción general a esa introducción.

Con esto nos encontramos en nuestra cuarta pregunta preparatoria y a la vez, de nuevo, en el desarrollo del tratado mismo (I, VII, pp. 336-338).

Ad 4) Lo que fue discutido en los tres puntos anteriores puede aligerarnos ahora la comprensión de lo siguiente y hacernos más clara la dirección en que Schelling indaga.

El curso del pensamiento era hasta ahora éste: La libertad humana es un hecho. La determinación conceptual de ese hecho depende de la fundamentación del concepto a partir del sistema. Ambas cosas, el deslinde del concepto y la determinación sistemática, son uno y lo mismo, tanto más cuanto que la libertad es "uno de los puntos centrales dominantes del sistema". Pero entonces surgen dificultades, precisamente en este punto. Un sistema de la libertad parece imposible por ambos lados. Hay dos dificultades fundamentales: 1) O se mantiene el sistema y entonces hay que abandonar la libertad, 2) O si se mantiene la libertad, ello significa el abandono del sistema. La primera dificultad, al recurrirse al sistema contra la libertad, es pospuesta por Schelling primeramente, diciendo que mientras no se decida qué quiere decir "sistema" la objeción carece de fundamento. La discusión de la segunda dificultad comienza con las siguientes palabras:

> O si la opinión es que el concepto de sistema en general y en sí mismo está en conflicto con el concepto de la libertad, entonces es extraño que, como la libertad individual está, sin embargo, conectada de alguna manera con el mundo en total (como quiera que se lo piense, a la manera realista o idealista), tiene que existir algún sistema, al menos en el entendimiento divino, con el cual coexista la libertad.

El "o" que corresponde a ese "o" no está indicado expresamente, pero es aludido en cuanto a su contenido al nombrarse la primera dificultad.

A la inversa, la segunda dificultad parte del concepto de la libertad. Si éste es mantenido, hay que abandonar el sistema. Schelling discute esta objeción de manera más pormenorizada. ¿Por qué razón? Porque ella se apoya en el hecho de la libertad. Pues pudiera parecer que bajo ciertas circunstancias podríamos desistir de la exigencia de sistema y sacrificarlo, pero no desistir de la libertad y de su facticidad. Si se mantiene entonces la libertad, ¿no es posible y necesario negar al sistema y por cierto "en general y en sí mismo"? El sistema no puede ser negado, puesto que él está admitido necesariamente a una con la admisión del hecho de la libertad humana. ¿En qué forma? Si la libertad del individuo existe realmente, esto significa que ella coexiste de algún modo con el mundo en total. El concepto, y ya la palabra sistema, aluden precisamente a esa coexistencia óntica, σύστασις.

En tanto el ente individual existe de algún modo, tiene que haber un sistema. Pues un individuo, un ente que existe-por-sí-mismo, es un ente que se diferencia de otro y que, al hacerlo, presupone a la vez, sin embargo, a éste. Formulando esta idea a manera de principio, podríamos decir que *tiene que* haber algún sistema, si es que existe en general algún ente por sí mismo. El sistema "en general y en sí" no puede ser negado, si se admite en general al ente. Donde hay ente, allí hay ensamble y ensamblamiento.

Vemos traslucir ya aquí claramente la identidad de Ser y ensamble. En la medida en que comprendemos "Ser" en general, aludimos a algo así como ensamble y ensamblamiento. Ya la sentencia más antigua de la filosofía occidental que ha sido trasmitida a nosotros, la sentencia de Anaximandro, habla de δίκη y ἀδικία , del ensamble y el des-ensamble del Ser. Al respecto hay que hacer caso omiso de todas las ideas morales, jurídicas, e incluso cristianas, de justicia e injusticia.

Pero si el sistema en general no puede ser negado, porque pertenece a la esencia del ente mismo, entonces él tiene que estar presente al menos en el fundamento de todo Ser, en el "ser originario", en Dios, porque en éste está presente primeramente.

Hemos regresado en la clase anterior a la marcha del tratado.

Se trataba de caracterizar la pregunta intercalada sobre "el sistema", su génesis y desarrollo hasta el idealismo alemán.

Ello tuvo lugar al diferenciar los conceptos de filosofía en Kant y en el idealismo alemán. Lo que el idealismo alemán entiende por filosofía es sólo el concepto kantiano de la misma, pensado hasta sus últimas consecuencias en una dirección. "Pensar hasta las últimas consecuencias" *no* quiere decir: añadir tan sólo lo que falta, sino conocer y aprehender, desde su base y más originalmente, un todo diseñado, en lo que respecta a su previo diseño.

El saber "de" lo Absoluto es de doble sentido.

Lo Absoluto no es ni "objeto" ni "sujeto".

El saber absoluto, en el cual el Ser adviene a sí mismo, es el saber propiamente dicho.

La historia misma se convierte en un camino del saber absoluto hacia sí mismo.

La historia es concebida aquí por primera vez de manera metafísica.

Se sugirió la doble dificultad del sistema de la libertad. Schelling busca su posible solución al indicar: "algún sistema tiene que estar presente, al menos en el entendimiento divino, con el cual coexista la libertad".

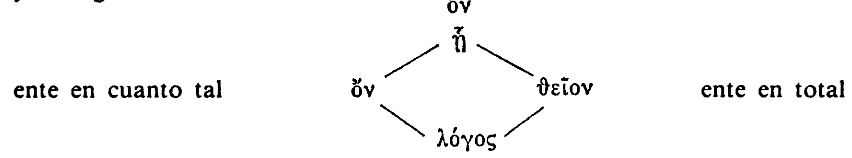
Con esto la idea de sistema parece dar un giro "teológico". Sin embargo, esto no podrá sorprendernos ahora, después de lo dicho sobre la génesis del sistema en la edad moderna, Dios es la idea directriz del sistema en general. Pero si se habla ahora de "teológico" y de "teología", hay que recordar que la palabra y el concepto de "teología" no han surgido por primera vez en el marco y al servicio de un sistema eclesiástico de la fe, sino en el interior de la filosofía. La palabra *θεολογία* es atestiguada, de manera relativamente tardía, por primera vez en Platón: *μυθολογία*[14]. En el Antiguo Testamento no aparece esa palabra en absoluto.

Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, de que el conceptuar (*λόγος*) al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y ese fundamento es llamado Θεός, Dios. De acuerdo con esa proposición, la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, una de cuyas sentencias esenciales reza "Dios está muerto", es también "teología". La teología que yace en la filosofía no debe ser nunca valorada de acuerdo con alguna teología dogmático-eclesiástica, es decir, no se debe pensar especialmente que la teología filosófica es sólo la forma racional iluminista de una teología eclesiástica. La aseveración, repetida a menudo en los últimos tiempos, de que la filosofía moderna es meramente una secularización de la teología cristiana, es verdadera sólo en un sentido muy condicionado, e incluso en esa forma restringida vale solamente respecto de la adopción, por parte de esa filosofía, de las regiones de 'Ser' de la teología cristiana. Verdadero es más

bien, a la inversa, que la teología cristiana es la cristianización de una filosofía no-cristiana y que sólo por ello pudo esa teología ser secularizada a su vez. Toda teología fideísta es posible solamente sobre la base de la filosofía, aun cuando ella rechace a la filosofía como hechura del diablo. Por lo demás, frases hechas como "la filosofía es teología secularizada" y "teología es filosofía aplicada", dicen muy poco. Ellas requieren tantas restricciones para expresar algo verdadero que más vale no decir tales frases.

En este pasaje del tratado, donde aparece por primera vez el concepto de "entendimiento divino" y se menciona al ser originario, es conveniente llamar la atención sobre el concepto de teología que pertenece originariamente a la filosofía, tanto más cuanto que el tratado sobre la libertad se mueve esencialmente en el dominio de esa originaria teología del Ser. Teología quiere decir en este caso —para repetirlo una vez más— preguntar por el ente en total. Esa pregunta por el ente en total, la pregunta teológica, no puede ser planteada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por la esencia del 'Ser' en general. Esta es la pregunta por el ὂν ᾗ ὄν, "Ontología".

El preguntar de la filosofía es siempre en sí mismo ambas cosas, ontológico y teo-lógico en sentido muy amplio. Filosofía es *Ontoteología*. En la medida en que ella sea más originariamente ambas cosas en unidad, ella será filosofía de manera tanto más propia. Y el tratado de Schelling es una de las obras más profundas de la filosofía, porque él es *a la vez* ontológico y teológico de una manera única.



Retornemos al curso del tratado. Si existe la libertad del hombre, esto es, en cada caso, la libertad del hombre individual, entonces se admite ya con ese existir algo en lo cual y frente a lo cual se individualiza el individuo, algo con el cual éste coexiste en la totalidad del Ser: un sistema en general. El sistema tiene existir al menos en el ser originario y fundamento del Ser, independientemente de cómo ese fundamento se comporte respecto del ente en total. Pero apenas se ha asegurado así que el sistema es ineludible, se anuncian nuevas dificultades. Schelling nombra y comenta *dos* de ellas:

1) Se puede admitir al sistema en el ser originario, y decir, sin embargo, que él es inaccesible para el conocimiento humano, lo cual equivale a decir que *no hay* "para nosotros" ningún sistema.

2) Es posible, por medio de un procedimiento abreviado, negar simple-

mente también que "el sistema" exista en la voluntad y el entendimiento del ser originario. ¿Qué opina Schelling respecto del punto 1?

> Aseverar en general que este sistema no podría llegar jamás a la intelección del entendimiento humano, significa a su vez no decir nada; en tanto ese enunciado puede ser verdadero o falso, según como se conciba esa intelección. Ello depende de la determinación del principio con el cual conoce el hombre en general; y habría que aplicar a la admisión de tal conocimiento lo que Sextus dice respecto de Empédocles: el gramático y el ignorante pueden imaginarse que esa admisión nace de la jactancia y del deseo de sobresalir sobre otros hombres, propiedades que deberían ser extrañas a todo aquel que tenga aunque sea una práctica exigua de la filosofía; pero que quien parta de la teoría física y sepa que es una doctrina muy vieja que lo igual es conocido por lo igual (la cual proviene presumiblemente de Pitágoras, y se encuentra en Platón, pero ha sido expresada mucho antes por Empédocles), comprenderá que el filósofo afirma tal conocimiento (divino), porque sólo él, conservando puro al entendimiento y no oscurecido por el mal, concibe al Dios fuera de sí con el Dios en sí mismo. (Sext. Empir. *adv. Grammaticos* L, I, c. 13, p. 283, ed. Fabric.). Sin embargo, entre aquellos que son desafectos a la ciencia es corriente concebirla como un conocimiento que, al igual que la geometría corriente, es completamente abstracto y muerto" (p. 337).

Así como la aseveración de que el sistema en cuanto tal excluye la libertad, no dice nada, si no se decide qué quiere decir "sistema", asimismo, la afirmación de que el sistema en Dios es inaccesible a la "intelección" humana, permanece vana y vacía mientras no se explique qué hayan de significar "intelección" y "conocimiento". Pero la pregunta por la esencia del conocimiento humano sólo puede ser respondida, según Schelling, por *la* vía de determinar "el principio con el cual conoce el hombre en general". ¿Qué quiere decir esto?

¿Cómo puede y por qué tiene el conocimiento humano que tener un principio? ¿Cómo es posible determinar ese principio? Conocer es un modo como se despliega y es apropiada la verdad. A la conservación de la verdad la llamamos saber; pero no todo saber se origina del conocer; y precisamente no todo conocer es conocimiento científico. Conocer es *un* modo. La verdad es la patencia del ente mismo. De acuerdo con este contexto nos limitamos a la apropiación de la verdad en el sentido del conocimiento. Pero al determinar a la verdad como la patencia del ente, ya está dicho que la verdad y, a consecuencia de ello, la apropiación de la verdad, son diversas en cada caso según el tipo de ente y en correspondencia con su 'Ser'. Pero la *especie* de la verdad (patencia del ente) no depende sólo del ente mismo en cada caso patente. Al respecto no conviene profundizar ahora. El despliegue de la patencia del ente es en general posible sólo cuando

el hombre está en una relación con el ente, y esa relación con el ente, que el hombre *no* es, tiene que ser a su vez diversa según el modo de 'Ser' del ente. Por otra parte, esa relación del hombre con el ente tiene que constituir algo esencial para el propio Ser del hombre mismo, si es que el despliegue de la verdad y su conservación no representan para él algo indiferente, y si es que el conocer y el saber pertenecen a la esencia de la existencia humana. La relación del hombre con el ente no es la consecuencia de sus conocimientos, sino es, a la inversa, el fundamento determinante de la posibilidad de un conocimiento en general. Ese fundamento es propiamente aquello en lo cual se funda el conocimiento, de donde él crece, con lo cual "comienza", el principio, el fundamento determinante.

El modo como el hombre conoce y la decisión sobre lo que él tenga por conocimiento, así como la jerarquía de los diversos tipos de conocimiento, todo esto se decide primeramente a partir de cómo se determina el principio, el fundamento determinante del conocimiento, de cómo se plantea de antemano la relación del hombre con el ente. En esa relación fundamental está incluido en qué modo se relaciona el hombre en cuanto ente respecto del ente en total, cómo se determinan la diversidad y concordancia, la disputa y la consonancia del Ser, que él no es, y del Ser, que *él mismo* es. Schelling dice: "Esto depende de la determinación del principio con el cual conoce el hombre en general". Esto significa, según nuestra aclaración, que ello depende de la determinación de la relación del hombre con el ente, de que se nombre en general esa relación, de que se la admita y se la asuma *de manera expresa en tanto* fundamento de posibilidad del conocimiento. Con esa concepción del principio del conocimiento, del saber y de la verdad en general, y con la concepción, así orientada, de la tarea de una determinación del principio del conocimiento en especial, vamos ya formalmente más allá de Schelling y de la manera como se ha tratado esa tarea en el pasado. (La fundación del '*Ser*'-ahí). Principio del conocimiento significa en general: el fundamento determinante de la posibilidad y el tipo de referencia del hombre al ente, que yace en el conocer. El fundamento determinante, el principio, sólo puede ser algo que sostiene y regula esa referencia desde su base.

Schelling mismo no desarrolla en este pasaje la pregunta por el principio del conocimiento en tanto pregunta; no lo hace en este pasaje, pero sí en el trozo medular del tratado siguiente, si bien lo hace allí nuevamente de modo inexpreso, pero de tal manera que podemos poner lo allí dicho en intrínseca referencia con la mención, ahora rozada, sobre el principio del

conocimiento humano. Schelling tiene en efecto que tratar, en la parte medular del tratado sobre la libertad *humana,* acerca de *lo que* el hombre *es* en relación con el ente en total, sobre cuál sea esa relación y qué signifique para el ente esa relación de *uno* de los entes (del hombre) dentro de la totalidad. Permítasenos ahora indicar tan sólo un pasaje ulterior del tratado. Schelling dice (p. 363):

> En el hombre está todo el poder del principio oscuro y precisamente en el mismo a la vez toda la fuerza de la luz. En él está el abismo más profundo y el más alto cielo, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el anhelo eterno, del Dios presente todavía sólo en el fundamento; es la imagen vital encerrada en la profundidad, que Dios creó con su mirada, cuando se decidió a la naturaleza.

Comprender ese pasaje significa entender todo el tratado. Pero "entender" quiere decir en este caso toparse con lo inconcebible. Pero no hay que entender lo inconcebible como un confuso crepúsculo y una esfumada confusión, sino como clara restricción y velamiento. Sólo *aquel* que tiene completa claridad posee realmente lo inaclarable; pero no lo posee el confuso y el que hace de lo "irracional" un principio y un refugio, antes de haber concebido lo racional y ser empujado, por éste mismo, hacia los límites.

En lugar de desarrollar la pregunta por el principio del conocimiento, Schelling se conforma, en el sentido de las exposiciones preparatorias de la introducción, con nombrar simplemente ese principio. Y lo nombra invocando "una doctrina muy vieja" (*ἀρχαῖον 'όλως τὸ δὸγμα*). Ella reza en breves palabras: *τοῖς ὁμοίοις τὰ 'όμοια γιγνώσκεσθαι,* lo igual es conocido por medio de lo igual. Schelling cita en este caso un pasaje de *Sextus* (Empiricus) (alrededor del 150 d.C.); éste perteneció a la corriente filosófica del escepticismo tardío y se ocupó en este sentido de los filósofos dogmáticos anteriores, citando muchos pasajes de sus obras. Como esos escritos, especialmente los de los filósofos griegos más antiguos, están perdidos para nosotros, los escritos críticos de Sextus, que son mucho más recientes, siguen siendo una valiosa mina y fuente para la historia de la tradición. Pero esos escritos son importantes incluso por sí mismos y no han sido aprovechados como merecen.

Entre esos escritos se encuentra uno con el título Πρὸς *μαθηματικούς,* "Contra los matemáticos"; esta palabra tiene aquí aún su significado original: *μάθημα,* lo enseñable y aprendible. Matemáticos son los que enseñan las doctrinas fundamentales, los fundamentos primeros de todos los conocimientos y del saber: los gramáticos, retores, los maestros de geometría, aritmética, astronomía y música, de todo lo que era conocido todavía en la Edad Media como las *septem artes liberales,* las siete artes libres. Arte, *ars,*

τέχνη no tiene nada que ver con nuestro concepto de "arte", sino significa conocimiento y saber, y por cierto el saber necesario para orientarse y arreglárselas, en general y primeramente, entre las cosas. Los matemáticos son los maestros de la escuela primaria; todos ellos tienden a presentar lo que enseñan justo en cada caso como lo único y primeramente esencial. Ellos son de por sí dogmáticos. Pretenden conocerlo todo y desdibujan así también los límites que existen entre todas las cosas. Frente a ellos se requiere la "scepsis" (revisión, ver los límites; los escépticos son para nosotros semejantes a los que dudan sólo por dudar; pero ellos son propiamente los examinadores). En el escrito del escéptico "Contra los matemáticos" hay entre otros un tratado "Contra los gramáticos". De ese tratado cita Schelling el pasaje y lo traduce literalmente en su texto. (La citación de ese pasaje es correcta en la edición original de Schelling del año 1809 y falsa en nuestro texto; en lugar de la p. 258 debe decir p. 283).

No podemos ahondar más aquí en el pasaje de Sextus y en su contexto (Cfr. πρὸς λογικούς, lib. VII. p. 388-9, ed. Fabricius 1718), y ello tampoco contribuiría al esclarecimiento de nuestro asunto. El curso del pensamiento es el siguiente: Sextus muestra que el gramático no es πάνσοφος, no podría tener un correspondiente conocimiento objetivo de todo. Ciertamente, el objeto del gramático, las palabras, y precisamente las sentencias, se refieren a *todo* ente, en tanto éste es expresado a través de sentencias. Pero precisamente ese *ente en total,* al cual se refiere el lenguaje, no es sabible exclusivamente por medio del lenguaje y en tanto lenguaje en sentido gramatical. El gramático no puede por ello ser considerado como filósofo, pues él no está en capacidad de pensar la totalidad del ente, es decir, de comprender con sus patrones gramaticales de conocimiento al *principio* de todo conocimiento en general y mucho menos suplirlo. Como principio supremo de conocimiento vale que: τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γιγνώσκεσθαι. (Solamente) por medio de lo igual se conoce lo igual. Ahora bien, si en la filosofía el objeto del conocimiento es el ente en total, y de ese modo *el fundamento* del ente, τό Θεῖον, entonces también el filósofo, en tanto cognoscente, tiene que estar inmerso en aquello que es igual a lo que él conoce: τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτός καταλαμβάνειν, "captar con el Dios en sí mismo al Dios fuera de sí" (*ibidem,* p. 284). Un conocimiento mediante tal "principio", en suma, "un conocimiento semejante" es, visto desde la perspectiva del gramático y ponderado con los patrones de medida del ἰδιώτης, del ignorante, "envanecimiento y vanidad".

Como todo aquel que se aferra a su especialidad, el gramático es ciego en un doble sentido. En primer lugar, él no es capaz de comprender, con sus patrones de medida en general, al principio universal del conocimiento

(lo igual por medio de lo igual). En segundo lugar y a consecuencia de esto, él no puede entender por qué un tipo de conocimiento diverso del suyo puede y tiene que tener un principio modificado. Así por ejemplo, el físico piensa a menudo con ligereza, que lo que hace el historiador del arte es un bello juego, pero no es "ciencia". Y a la inversa, el que se ocupa de las obras poéticas y escritos de los pueblos piensa que lo que hacen los físicos y químicos es sólo fabricar aviones y bombas de gas, pero no un saber esencial. Ninguno entiende al otro, porque ninguno está en capacidad de alcanzar junto con el otro *un* suelo más originario, donde ellos comprendan, a partir del *principio fundamental,* el tipo y necesidad de la modificación del principio propio *de cada uno.* Ninguno entiende al otro a partir de su principio, porque ninguno está en general en capacidad de saber lo que es un principio. Schelling no persigue más lejos la historia del principio y cita solamente lo que Sextus dice. Este también se refiere en última instancia a Empédocles, del cual cita los siguientes versos (*ibidem,* p. 284, Diels Fragm., 109):

γαίηι μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον
στοργὴν δὲ στοργῆι, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῶι.

"Pues a través de la tierra miramos la tierra, a través del agua, el agua,
Pero a través del aire, al divino aire, y a través del fuego finalmente, al fuego destructor,
Pero al amor, a través del amor, y a la disputa, sin embargo, a través de la miserable disputa".

Recordamos aquí al mismo tiempo la sentencia platónico-plotiniana: *οὐ γὰρ ἄν πώποτη εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος.* "A saber, el ojo no sería capaz de ver al sol, si él mismo no fuera solar". En la introducción a su teoría de los colores (1810), Goethe ha recordado expresamente el antiguo principio del conocimiento y lo ha puesto en los conocidos versos:

Si el ojo no fuera solar,
¿cómo podríamos mirar la luz?
Si no viviera en nosotros de Dios la propia fuerza,
¿cómo podría encantarnos lo divino?

Retornemos al curso del pensamiento de Schelling. El sistema en general no puede ser negado; puede decirse ciertamente que él existe sólo en el entendimiento divino, frente a lo cual surge la objeción de que ese sistema es inaccesible al conocimiento humano. Pero decir tal cosa no significa na-

da mientras no esté establecido a qué conocimiento se alude, y según cuál principio él ha de ser determinado. Evidentemente, al rechazar así esa objeción quiere Schelling decir mucho más. El quiere nombrar expresamente al principio que ha de entrar en juego en su tratado filosófico: el Dios fuera de nosotros es conocido a través del Dios en nosotros. Hemos de ver en qué medida fundamenta Schelling de manera expresa ese principio para la filosofía y en qué sentido discute y puede discutir ante todo el principio más general, subyacente, de que "lo igual es conocido a través de lo igual".

En contraste con el concepto kantiano de filosofía hemos mencionado el modo filosófico de conocer en el sentido del idealismo alemán, según su nombre, "la intuición intelectual del Absoluto". Ahora podemos relacionar esta concepción del conocimiento filosófico con el *principio* del conocimiento filosófico, diciendo: sólo sabemos lo que intuimos. Intuimos solamente lo que nosotros somos; somos sólo aquello a lo cual pertenecemos. (Pero esa pertenencia *es* sólo en tanto nosotros la atestiguamos. Ese testimonio acaece solamente en tanto '*Ser*'-ahí). Si se mira al conocimiento filosófico desde el punto de vista del cotidiano conocer y compensar, entonces vale decir de la filosofía: quien quiera conocer en ella y de acuerdo con ella, tiene que "retroceder a Dios y penetrar en él". El mero nada-más-que-conocer no es ningún saber. "La ciencia", es decir, la filosofía, no puede ser medida según algún tipo de conocimiento abstracto y muerto, por útil que él sea.

> Pero es corriente entre aquellos que son desafectos a la ciencia, entender por tal un conocimiento que, como la geometría usual, es completamente abstracto y muerto.

Con invocar, de manera meramente aseverativa, que el ser originario divino es incognoscible, no se impedirá que se admita un sistema en Dios.

Queda ciertamente todavía una segunda salida:

> Sería más breve o decisivo, negar también al sistema en la voluntad o el entendimiento del ser originario; decir, que hay en general sólo voluntades individuales, cada una de las cuales constituye por sí misma un punto central, y que, según la expresión de Fichte, cada yo es la sustancia absoluta. Sin embargo, en estos casos la razón que exige unidad, así como el sentimiento que insiste en la libertad y personalidad, son rechazados sólo por una orden despótica, que dura por un tiempo y finalmente fracasa. Así tuvo que expresar la teoría de Fichte su reconocimiento a la unidad, aunque bajo el aspecto precario de un orden moral del mundo, con lo cual incurrió en contradicciones y cosas inadmisibles (pp. 337-38).

Schelling menciona a la doctrina de Fichte para negar al sistema en el ser originario y con ello al sistema en general. Esa referencia a Fichte es,

en esa forma, demasiado general e incompleta para agotar la pregunta por el sistema en la filosofía de Fichte, sobre todo en sus diversas versiones. Ciertamente, Schelling se ha ocupado de Fichte con suficiente frecuencia (cfr. *Tratados para la aclaración del Idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, 1796-97, reimpresos en: *Philosophische Schriften,* 1809, pp. 201-340[15]. "Exposición de la verdadera relación de la Filosofía de la Naturaleza con la doctrina fichteana mejorada", 1806, I, VII, pp. 1 ss.). Esto es a lo que Schelling quiere referir, y a lo que tiene también derecho a hacer referencia: tanto la determinación de la libertad como la de la unidad racional es empujada en Fichte por *órdenes despóticas* hacia una vía determinada; lo que se creía negar vuelve de nuevo, sólo que de manera escondida y sin fundamento. El infinito actuar de la moralidad debía hacer del yo en cuanto acción-hecho el principio supremo; pero esa exclusión de todo otro orden se convierte a su vez en el establecimiento del orden *moral* del mundo como orden del 'Ser' en absoluto. Nosotros podemos pasar aquí por alto la relación de las doctrinas de Schelling y Fichte, pues el tratado de la libertad se mueve sobre un suelo que es por entero extraño precisamente a Fichte. En otro sentido es Fichte de esencial importancia para la formación del sistema inicial de Schelling, ante todo como empuje negativo, como algo *de lo cual* éste se apartó.

6. INELUDIBILIDAD DEL PREGUNTAR POR EL SISTEMA DE LA LIBERTAD

Schelling concluye la introducción a su introducción con tres importantes constataciones:

1) Ciertamente, es posible mencionar a partir de la filosofía precedente algunas razones de la incompatibilidad de la libertad con el sistema. Pero esas indicaciones históricas, tomadas por sí solas, no hacen avanzar la pregunta por la posibilidad y la esencia del sistema de la libertad. Esto puede lograrse solamente, si se desarrolla la cuestión de la incompatibilidad de sistema y libertad *a partir de la cosa misma* y se obtiene así una base para decidir esa cuestión. Tan sólo entonces adquiere también el recuerdo histórico su fuerza impulsora y su derecho intrínseco.

2) La tarea de que se trata, sondear la conexión entre la libertad y el mundo en total, es el impulso originario que lleva hacia la filosofía en general, es su fundamento oculto. La pregunta por el sistema de la libertad no es solamente un "objeto" de la filosofía, ni sólo el objeto general propia-

mente dicho, sino ella es de antemano, en el fondo y en última instancia, el *estado* de la filosofía, la abierta contrariedad, *en* la que ella está y que ella realiza una y otra vez. La filosofía es *en sí misma,* en tanto supremo querer del espíritu, un querer ir más allá de sí, un tropezarse con las limitaciones del ente, al que ella sobrepasa, al preguntar más allá del ente a través de la pregunta por el Ser mismo. Con la verdad sobre el Ser quiere la filosofía llegar a un campo libre y permanece, sin embargo, atada a la necesidad del ente. La filosofía es en sí misma *un conflicto entre necesidad y libertad.* Y en cuanto es propio de la filosofía, como saber supremo, saberse a sí misma, ella sacará de sí misma a la luz ese conflicto y con ello al sistema de la libertad.

El pensar del pensador, al igual que el poetizar del poeta, no es sólo una secuencia de "vivencias" en un hombre individual, un proceso del cual quedan luego ciertos resultados; donde el pensar y el poetizar tienen lugar esencialmente, ellos son un *proceso* del mundo, y esto, a su vez, no sólo en el sentido de que dentro del mundo ocurra algo, que tiene significación para el mundo, sino ellos son un proceso en y a través del cual el mundo mismo surge nuevamente de sus orígenes de cada caso y rige en tanto mundo. La filosofía no puede nunca ser justificada por la circunstancia de que ella compruebe y elabore un dominio del saber, alguna zona o incluso todas, y de que aporte algo sabible de ellas, sino sólo en tanto franquea más originariamente la esencia de la *verdad* de lo sabible y patentizable en general y da *nueva vía* y *nuevo horizonte* al ente en general. La filosofía se origina, *si* es que ella se origina, de una ley fundamental del Ser mismo. Esto es lo que Schelling quiere decir aquí: no filosofamos *"sobre"* la necesidad y la libertad, sino la filosofía es el *"y"* más viviente, el conflicto unificante entre necesidad y libertad. El no sólo "dice" esto, sino *actúa* así en el tratado.

3) Y Schelling indica, en último lugar, que renunciar a pensar verdaderamente hasta el fin la posibilidad del sistema es rehuir a la cosa misma. Ante la impenetrabilidad de la esencia de la libertad, apelar a lo inconcebible tiene a su favor la apariencia de ser la verdadera relación con la cosa. Pero esa invocación de lo irracional no pasa de ser una cobarde huida. Mientras esa retirada no sea condicionada y exigida por un real no-poder-pasar a través del camino del concepto; tan sólo sobre la base del más alto esfuerzo del concepto y del preguntar se adquiere el derecho a confesar que no se sabe. De lo contrario, el recurso inverso de que todo es explicable sin resistencia según la misma regla, sería tan justificado como refugiarse en lo irracional. En suma: ambos modos de comportarse y proceder rehúyen la tarea y dificultad propiamente dichas. Estas radican en encontrar y asegurar primeramente en general el terreno apropiado, en el cual pueda ser concebido,

desarrollado y llevado a cabo como una disputa real el conflicto entre necesidad y libertad.

Lo que hemos puesto de relieve de manera acentuada en esos tres puntos es sugerido en Schelling sólo en general y sin llamar la atención. Ese es con frecuencia su estilo; sólo raramente encontramos en él aquella peculiaridad del estilo hegeliano, donde todo es expresado con la dureza y el imperio de una formulación obstinada, cuya razón de ser no es el afán de ser especial, sino la necesidad intrínseca de una manera propia de ver y saber. Esta no le falta totalmente a Schelling. Por el contrario; pero él se esfuerza a la vez por exponer su saber en la forma de esa obligatoriedad que no compromete a nadie. Por ello, la exégesis puede y tiene que exagerar en él a menudo sin correr el peligro de atribuirle algo arbitrariamente.

> Parece por esto que, por mucho que pueda citarse en favor de aquella afirmación desde el punto de vista meramente histórico, a saber, a partir de los sistemas precedentes —(no hemos encontrado en ninguna parte razones sacadas de la esencia de la razón y del conocimiento mismo)— la conexión del concepto de la libertad con la totalidad de la visión del mundo seguirá siendo siempre ciertamente objeto de una tarea necesaria, sin cuya solución el concepto de la libertad misma sería vacilante y la filosofía carecería de todo valor. Pues sólo este gran problema es el resorte inconsciente e invisible de todo tender tras el conocimiento, desde el más bajo hasta el más alto; sin la contradicción entre necesidad y libertad no sólo la filosofía, sino todo deseo superior del espíritu, se hundiría en la muerte, que es propia de aquellas ciencias en las cuales ese conflicto no tiene ninguna aplicación. Salirse del asunto abjurando a la razón se parece más a la huida que a la victoria. Con el mismo derecho podría otro volverle la espalda a la libertad, para echarse en brazos de la razón y la necesidad, sin que de uno u otro lado hubiese motivo para el triunfo (p. 338).

Hay una prueba infalible de que en este punto de tránsito hacia la introducción propiamente dicha se trata de algo decisivo para Schelling.

Schelling menciona en nuestro pasaje, a través de la fórmula "contradicción entre necesidad y libertad", a la contrariedad de sistema y libertad, que es necesario desarrollar y unificar. Esta formulación de la contrariedad no es nueva, ciertamente, en lo que respecta a las palabras empleadas, pero tiene para Schelling un sonido especial. De qué sonido se trata, es algo que podemos conjeturar a partir del comienzo del "Informe previo" (p. 333), que hasta el presente hemos pasado por alto de propósito, y que ahora hemos de retomar:

> Como a la esencia de la naturaleza espiritual hay que atribuir primeramente la razón, el pensar y el conocer, la contraposición de naturaleza y espíritu fue considerada con derecho en primer lugar desde ese lado. La firme creencia en una razón meramente humana, la convicción de que

> todo pensar y conocer es completamente subjetivo y de que la naturaleza carece por entero de razón y pensamiento, junto con la manera de pensar mecanicista, que domina por doquiera, pues el dinamismo, vuelto a despertar por Kant, desembocó también en un mecanicismo superior, y no se le conoció respecto de su identidad con lo espiritual, todo esto justifica esa marcha de la consideración. Ahora ha sido arrancada aquella raíz de la contraposición y puede confiarse tranquilamente al progreso general hacia un conocimiento mejor, consolidar la evidencia más correcta.
>
> Ya es tiempo de que salga a la luz la contrariedad superior, o más bien, la contrariedad propiamente dicha entre necesidad y libertad, con la cual viene por vez primera a consideración el punto central intrínseco de la filosofía.

Estas pocas frases dibujan el movimiento fundamental de la historia de la cuestión de la libertad en la filosofía moderna desde Descartes hasta el idealismo alemán. Destaquemos ahora solamente lo principal. Desde hace mucho tiempo la libertad pasa por ser el privilegio del espíritu; éste no tiene su puesto en la naturaleza. En este sentido la libertad se convierte en característica de la contrariedad entre naturaleza y espíritu. Esa contrariedad adquiere a través de Descartes el carácter de naturaleza mecánica, es decir, extensión y pensamiento, *res extensa* y *res cogitans*. En la naturaleza no hay nada de espíritu y razón, ella es el mero territorio del puro cambio de lugar de masas puntuales. Pero el espíritu es el *"yo"* en cuanto "yo pienso", el "sujeto". Ahora bien, en tanto la libertad viene expresamente a conciencia y se convierte en cuestión, es ella, como hecho de la experiencia de sí mismo, una determinación del espíritu en tanto "*yo* pienso". De acuerdo con la contrariedad establecida, lo ajeno y diverso de la libertad en tanto yoica es la naturaleza como naturaleza mecánica. Por esto la pregunta por la libertad se encuentra también, aún en Kant, bajo la fórmula opositiva de *naturaleza y libertad*. En este punto habría que observar, ciertamente, que en Leibniz la naturaleza no es concebida con la total carencia de razón de lo meramente extenso (como en Descartes y Spinoza), y que lo dinámico no es pensado tampoco como mecánico, sino más bien a la inversa. En qué medida Leibniz, a pesar de esto, permanece atascado en la contrariedad entre naturaleza y libertad, y en qué sentido Schelling tiene derecho a no mencionarlo aquí, es algo que se mostrará en una ocasión ulterior.

Ahora bien, dice Schelling, ya es tiempo de "que salga a la luz la contrariedad superior, o más bien, la contrariedad propiamente dicha, entre necesidad y libertad". El dice que esa contrariedad es a la vez el punto central más intrínseco de la filosofía, hacia el cual tiende todo el tratado. ¿Qué quiere decir una "contrariedad superior"? La contrariedad es distinta, no sólo porque en lugar de la naturaleza está ahora la necesidad; no sólo un

miembro de la contrariedad es diverso, sino la contrariedad misma, es decir, también la libertad, y precisamente ella, es concebida de otra manera, más originaria. La contrariedad en total es diversa, tiene otro suelo y otro alcance; la raíz de la contrariedad antes en vigencia, "naturaleza y libertad", ha sido "arrancada".

Esto implica que la naturaleza no es lo absolutamente carente de espíritu, y la libertad, ante todo, no es lo meramente yoico, absolutamente carente de naturaleza, del "yo puedo". A consecuencia de esto los miembros de la distinción anterior, "naturaleza y espíritu", se vuelven afines, la naturaleza se hace espiritual y el espíritu, natural, y esa contrariedad parece disolverse en un compromiso. Ello ocurre, ciertamente, con *esa* contrariedad, pero *la* contrariedad en la que se encuentra ahora la libertad se hace a la vez más esencial y profunda. Ya no se trata solamente de concebir a la libertad humana como diferente respecto de la naturaleza. Mientras el propósito sea éste, el esfuerzo del pensamiento se dirige a probar la libertad del hombre como independencia respecto de la naturaleza. Pero más allá y ante todo esto existe la tarea, mucho más esencial y más difícil, de concebir la intrínseca independencia del hombre frente a Dios. En este planteamiento la libertad se aleja de su contraposición a la naturaleza. La contrariedad en la cual viene a estar ahora la libertad se eleva en general del nivel de la naturaleza (en sentido tradicional) hacia la esfera de referencia entre el hombre y Dios. Pero el fundamento del ente en total, como quiera que se le determine, es lo *incondicionado* y, visto desde el ente, la necesidad suprema. La cuestión propiamente dicha no es la de naturaleza y libertad, sino "la contradicción de necesidad y libertad" en el sentido ahora indicado.

Si esto es así, entonces es preciso crear un suelo mucho más amplio para la pregunta por la libertad, incluso el más amplio que hay, y es necesario poner de manifiesto que las distinciones anteriores y su fundamentación ya no bastan. Esto significa a la vez: la pregunta por la inserción de la libertad en la totalidad del ente, la pregunta por el sistema requiere de principios completamente nuevos. El territorio del sistema fue articulado hasta ahora por medio de la distinción de las regiones de la naturaleza y la libertad. Y de acuerdo con esto la filosofía se dividía, aún en Kant, en una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres (libertad). Y la tarea sistemática más alta consistía en mediar entre ambos dominios como algo inmodificable. La libertad era tratada solamente en el dominio de la razón práctica y como algo teóricamente inconcebible. Ahora es necesario mostrar que la libertad domina todas las regiones del ente, pero que las reúne en el hombre hasta alcanzar un extremo que es único en su especie,

y reclama del ente en total un nuevo ensamble. El territorio del sistema necesita un nuevo deslinde y articulación.

Probar la necesidad de tal cambio revolucionario del planteamiento es la tarea propia de la introducción que ahora comienza. Con este fin, la pregunta por el sistema tiene que ser formulada ahora de una manera más precisa. La precisión de esa pregunta proviene de su decidida orientación hacia la contrariedad de *necesidad y libertad.* Pero tras esa contrariedad, o ya *en* ella, la pregunta por la libertad del hombre se encuentra frente al fundamento del ente en general, dicho en el lenguaje tradicional: frente a Dios. Emerge la pregunta por Dios y el mundo en total, la pregunta del "teísmo" en su sentido más amplio.

B

EXEGESIS A LA INTRODUCCION DEL TRATADO DE SCHELLING

(I, VII, pp. 338-357)

1. LA CUESTIÓN DEL SISTEMA Y EL PANTEÍSMO

Veíamos en la exposición precedente:

1) La aparente incompatibilidad de la libertad y el sistema no puede ser explicada por medio de recordaciones históricas, sino tiene que ser decidida a partir de la cosa misma.

2) Ese conflicto entre la libertad, como comienzo que no necesita de fundamento, y el sistema, en cuanto cerrada conexión de fundamentación, es, si se lo entiende correctamente, el impulso más intrínseco y la ley del movimiento de la filosofía misma. Ese conflicto no es sólo el objetivo, sino el estado de la filosofía.

3) La decisión acerca de ese conflicto no debe ni refugiarse en lo irracional, ni aferrarse a un racionalismo irrestricto.

La cosa tiene que prescribir el modo de tratarla. *¡La cosa!* En consecuencia, se necesita una mostración más rigurosa, la nueva fórmula de la contrariedad.

Es importante tomar en cuenta que la fórmula anterior de la pregunta: "sistema y libertad", reza ahora *necesidad y libertad.* Esta es empleada como la fórmula más originaria y más alta para la pregunta por la libertad.

En el informe previo del tratado sobre la libertad, Schelling llama la atención sobre la insuficiencia de la fórmula opositiva "naturaleza y espíritu" (*res extensa, res cogitans;* mecanismo, yo pienso), que nos ha sido trasmitida desde Descartes y que no fue superada todavía por Kant.

Schelling señala la identidad de naturaleza y espíritu. La libertad no puede por esto ser entendida ya como independencia respecto de la naturaleza, sino tiene que serlo como independencia respecto de Dios. La contrariedad de necesidad y libertad es una contrariedad más alta, por medio de la cual

adquiere un nuevo suelo la pregunta por el sistema de la libertad y se logra un nuevo planteamiento, que conviene formular de manera más precisa.

La introducción propiamente dicha comienza:

> La misma opinión fue expresada de manera más precisa: el sistema de la razón únicamente posible es el panteísmo, pero este es inevitablemente fatalismo.

La dificultad respecto del sistema de la libertad es formulada ahora de una manera más precisa. La tesis presentada contiene dos proposiciones: 1) El sistema es en sí mismo, en cuanto sistema, panteísmo. 2) El panteísmo es fatalismo, negación de la libertad. Las dos proposiciones pueden ser expresadas también así, en un giro más comprensible: 1) El principio de la formación del sistema en general es una determinada concepción del Θεός, del fundamento del ente, un teísmo en el sentido del panteísmo. 2) Precisamente ese principio de la formación de sistema en general, el panteísmo, exige que todo acaecer sea inevitable, en virtud de la absolutez del fundamento que lo domina todo.

Si la cuestión de la libertad es desarrollada como pregunta por la libertad del hombre frente al fundamento del mundo, entonces un sistema de la libertad es totalmente imposible. Pues: 1) el sistema es, en cuanto sistema, panteísmo, 2) el panteísmo es fatalismo. El gozne en torno al cual ahora gira todo es el "panteísmo". Sobre la verdad de esas dos afirmaciones sólo puede tomarse una decisión si se aclara de antemano qué quiere decir *panteísmo.*

Ahora bien, esa aclaración es también de hecho, y en cuanto a su forma externa, el tema de la siguiente introducción (hasta la p. 357). Pero nosotros no debemos dejarnos atrapar por esa forma externa de la introducción, sino debemos preguntar: ¿qué se encuentra detrás de esa disquisición sobre el panteísmo? Respuesta: la pregunta fundamental por el principio, por el fundamento de determinación y de posibilidad del sistema en cuanto tal. Esa cuestión es analizada en una serie de preguntas parciales, que destacamos en la secuencia siguiente: ¿Es el panteísmo en general el principio del sistema? Y si ello es así, ¿en qué medida? ¿Qué es, en el panteísmo, el fundamento propiamente dicho que sostiene y determina al sistema? ¿Es el panteísmo en cuanto panteísmo siempre también fatalismo? ¿O es sólo una especial concepción del panteísmo la que excluye la libertad? ¿Es lo que constituye dentro del panteísmo el principio que forma propiamente al sistema, a la vez lo mismo que, a fin de cuentas, no excluye en absoluto del sistema a la libertad, sino que incluso la exige?

Para comprender la introducción, y con ella todo el tratado, en su contenido medular, es de decisiva importancia entrever la cuestión del panteísmo también a través de esa serie de preguntas que hemos enumerado. ¿Pero *hacia dónde* hemos de dirigir la mirada? Para aclarar esto preguntamos sin rodeos: ¿qué significa el hecho de que Schelling busque al principio de la formación del sistema tomando como hilo conductor a la cuestión del panteísmo? Para llegar a una respuesta adecuada tenemos que remontarnos más lejos. Esto sirve a la vez al propósito de hacer comprensible la dirección y la pretensión de nuestra exégesis del tratado de Schelling y de insertarla en la tarea actual de la filosofía.

Sistema es el ensamble del ente en total, el cual ensamble se sabe a sí mismo en el saber absoluto. Ese saber pertenece él mismo al sistema. El saber constituye a la vez el conjunto intrínseco del ente. Saber no es, como se piensa a partir del campo visual de lo cotidiano, sólo una circunstancia que sobreviene a veces al ente. El Ser, en tanto ensamble desplegado y ensamblado ajuste, es lo mismo que el saber del Ser, ambos se copertenecen. Pero, ¿a través de qué se determina el ensamble del Ser? ¿Cuál es la ley y cuál es el modo fundamental del ensamblamiento del Ser? ¿Qué cosa es "principio" del sistema? ¿Qué otra cosa sino el Ser mismo? La pregunta por el principio de la formación del sistema es por ello la pregunta acerca de en qué consiste la esencia del Ser, de en qué tiene el Ser su verdad. Y esta es la pregunta acerca del dominio en que podría estar patente algo así como el Ser en general, y de cómo él se preserva esa patencia y a sí mismo en ella.

La *verdad* del Ser, aquello que hace en general patente al Ser en su esencia y que lo hace, por consiguiente, comprensible, lo llamamos el "sentido" del Ser. Y la pregunta acerca de éste ha de ser *la* pregunta fundamental de la filosofía en general, mientras la filosofía en general *sea* en cuanto pregunta acerca de qué es el ente. (La pregunta fundamental en base del *fundamento,* sobre el cual estamos hoy en día). La pregunta por la verdad del Ser es esencialmente más originaria que la pregunta de Aristóteles y de sus sucesores. Aristóteles hizo expresa por primera vez la pregunta que la filosofía ya siempre se había hecho, y la domeñó en la fórmula que inquiere qué sea el ente en tanto ente. En ésta yace la pregunta por lo que constituye en el ente al Ser en general. A él le importaba solamente la pregunta por el Ser del ente. Y desde entonces se ha preguntado una y otra vez en este sentido por el Ser del ente. Esto está a la luz del día para todo aquel que pueda ver. Pero también está patente para todo el que *quiera* ver, que es necesaria, que se ha hecho una necesidad, una pregunta *aún* más originaria. Nosotros preguntamos, mucho más atrás, por la verdad del Ser. No para

que, a todo costo, se pregunte más allá, sino por la intelección y la experiencia de que la pregunta por el Ser del ente no puede alcanzar jamás su respuesta adecuada, si ella no tiene de antemano certeza de la *verdad* que permanece posible respecto del Ser en general.

Pero como esa pregunta es extraña y sorprendente, no puede ser simplemente arrumbada sólo como proposición interrogativa, sino requiere a la vez y de antemano una total transformación de la actitud inquisitiva y de la dirección de la mirada. Y por esto es *Ser y Tiempo* un camino y no un habitáculo, y quien no puede marchar no debe ponerse a descansar en él. Y por cierto *un* camino, no "el" camino, el cual no existe nunca en la filosofía.

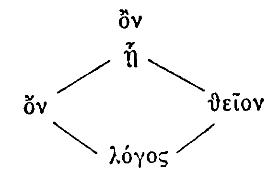
Ciertamente, hasta ahora no se ha aceptado y en general no se ha entendido la pregunta por la verdad del Ser. (No hay que lamentarse por ello. Pero se trata de conocer el estado de las cosas, para saber en cualquier momento lo que hay que hacer y, sobre todo, lo que hay que dejar de hacer). Lo curioso de tal situación es tan sólo que nunca se ha hablado tanto de "Ontología" como hoy en día. Entre estas disquisiciones poco fructíferas hay que tomar en cuenta sólo dos posiciones. Una de ellas es la de *Nicolai Hartmann*. Este busca la tarea y la posibilidad de la ontología en un mejoramiento de las fallas de la anterior. Pero no ve ni pregunta sobre qué bases la metafísica anterior, con sus aciertos y sus "errores", descansa propiamente. La otra postura es la de *Karl Jaspers*. Este niega la posibilidad de una ontología en general, pues entiende igualmente por ontología sólo lo que se ha tenido hasta ahora por tal, y que ha quedado convertido en un montón de conceptos anquilosados. Aquel mero remozamiento y este mero rechazo de la ontología anterior tienen la misma base: ellas desconocen la necesidad y la naturaleza de la pregunta fundamental por la verdad del Ser. Y la base de ese desconocimiento radica en que el concepto dominante de verdad no ha llegado en ninguna parte más allá del concepto de aquella verdad, que puede en efecto sustentar, dentro de ciertos límites, al conocimiento del ente pero jamás al saber del Ser.

En tales circunstancias tampoco hay que maravillarse de que la confrontación histórica con los grandes pensadores y sistemas se detenga precisamente *ante* la pregunta propiamente dicha, y degenere en una mera corrección y distribución de calificaciones, o se deslice hacia una interpretación psicológica de la filosofía a partir de la personalidad de los filósofos. Por un lado, la filosofía se convierte en una especie de ciencia especializada, por el otro, en un desenfrenado divagar en medio de conceptos como meros signos; en cada caso se rehúye a la propia y única verdad de la filosofía.

No es ningún milagro que la filosofía esté destronada, cuando ella misma cree poder vivir del suicidio.

La pregunta propiamente dicha acerca del ente, la pregunta ontológica originaria, es la pregunta por la esencia del Ser y por la verdad de esta esencia. Y ahora comprendemos que buscar el principio de la formación de sistema significa preguntar en qué medida el Ser funda un ensamble y posee una ley de ensamblamiento; y esto quiere decir: reflexionar sobre la esencia del Ser. La búsqueda tras el principio de la formación de sistema no significa otra cosa que plantear la pregunta ontológica propiamente dicha, o al menos tender hacia ella.

Ahora bien, hemos mostrado que Schelling busca el principio de la formación de sistema tomando como hilo conductor la cuestión del panteísmo, pero ésta es la pregunta por el fundamento del ente en total, dicho en forma más general: la pregunta teológica. Así pues, está claro que Schelling es retrotraído a la pregunta ontológica, a partir de la pregunta teológica y a través de ésta misma. Entrever a través de las disquisiciones de la cuestión del panteísmo, significa mirar dentro de la esfera de inquisición de la pregunta fundamental de la filosofía, hacia la pregunta por la verdad del Ser. Pero tampoco esta pregunta puede quedar sola por sí misma; ella se invierte en la pregunta por el Ser de la verdad y del fundamento y ésta es a su vez la pregunta teológica. Hacemos uso de estas antiguas denominaciones, porque ellas anuncian aún, antes que nada, la esfera más originaria de indagación de la filosofía y mantienen siempre presente a la tradición.



Onto-teo-logía es una caracterización posible, pero siempre sólo retrospectiva de la pregunta fundamental de la filosofía.

Pero nosotros rechazamos el uso de esos títulos si con ellos se busca aferrarse, sea afirmativa o negativamente, a la ontología y teología filosófica hasta ahora habituales. "Ontología" no significa nunca para nosotros un sistema, un trozo doctrinal o una disciplina, sino sólo la pregunta por la *verdad* y el fundamento del *Ser*, y "teología" quiere decir para nosotros la pregunta por el Ser del fundamento. Lo esencial es la copertenencia interna de ambas preguntas. Es mejor evitar en general tales títulos. Con ello esta-

remos obligados a aprehender lo que la cosa misma exige; lo cual ha de ser mostrado con ayuda del tratado de Schelling. Como éste pertenece, por su génesis, a una época pasada, nos está permitido utilizar viejas denominaciones como las de ontología y teología en vista de un rápido entendimiento.

Decimos por esto: el movimiento interior del preguntar, que se inicia ya con la introducción, es un contrajuego constante entre la pregunta teológica por el fundamento del ente en total y la pregunta ontológica por la esencia del ente en cuanto tal, es el dar vueltas en sí misma una onto-teo-logía. Una disciplina semejante —sólo que de otro tipo— es también la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; una onto-teo-logía tal, pero a su vez de otro estilo, es también el proyecto de la obra capital de Nietzsche, *La voluntad de poder*.

Sólo si ponemos el texto del tratado en el movimiento indagatorio de una ontoteología existe el derecho y la necesidad de hablar de él. Con esto queda indicado a dónde tiene que dirigirse la exégesis de la introducción.

La introducción comienza primero muy desde afuera. "Panteísmo" es —al igual que idealismo, realismo, criticismo, dogmatismo, ateísmo— un título que parece casi inventado para ocultar más bien la cosa y hacer sospechosa la correspondiente opinión sobre ella. Schelling, quien ha hablado sobre esto de manera que no admite malentendidos, tiene ya tras sí sus experiencias en este sentido y pronto debía tenerlas nuevamente después de aparecer el tratado sobre la libertad, y a pesar del mismo.

> No puede negarse que es un excelente invento el de tales nombres generales, con los cuales se designa de una sola vez concepciones enteras. Una vez que se ha hallado el nombre correcto de un sistema, el resto resulta por sí mismo, y uno está eximido de investigar más exactamente lo peculiar a él. Con su ayuda, y tan pronto como le son indicados solamente, incluso el ignorante puede condenar lo que ha costado el mayor esfuerzo al pensamiento. Sin embargo, en una aseveración tan extraordinaria todo depende de la determinación más precisa del concepto.

La "aseveración extraordinaria" es la de que el panteísmo, como la única forma posible de sistema, es fatalismo. Esa aseveración ha sido expresada en la época de Schelling, en una forma histórica muy determinada, y por cierto por F. H. Jacobi, en su escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn (1785)*[16]. Jacobi quiere exponer en él que el panteísmo es propiamente spinocismo y el spinocismo es fatalismo y el fatalismo es ateísmo. Jacobi desea a la vez por esta vía hacer de Lessing un ateo consecuente y mostrar, frente a Mendelssohn, Herder y Goethe, que algo así como un "spinocismo purificado", al cual ellos tienden, es imposible. Sin embargo, al equiparar panteísmo y spinocismo, Jacobi ha influido

mediatamente en que, por un lado, la pregunta acerca de lo que sea el panteísmo fuera planteada, precisada y respondida de nuevo, y que, por el otro, la exégesis histórica de Spinoza fuera a tomar otras vías. Para evitar un malentendido en este punto hay que recalcar que la filosofía de Spinoza no puede ser identificada con la filosofía judía. El solo hecho de que Spinoza fuera expulsado de la comunidad judía es significativo. Su filosofía está esencialmente determinada por el espíritu de la época, por Bruno, Descartes y la escolástica medioeval.

Jacobi mismo no ha aprendido ni ha querido aprender nada de la nueva reflexión sobre el panteísmo, suscitada por él, y a la cual aportó Schelling una parte esencial. Por el contrario, dos años después de la aparición del tratado sobre la libertad publicó un escrito, que sin duda alguna reitera —contra Schelling, ciertamente sin mencionar nombres y en forma encubierta— las viejas afirmaciones. El escrito es titulado: *De las cosas divinas y su revelación,* (1811) (OBRAS, III pp. 245 ss.). Schelling respondió a esto de inmediato, al año siguiente, en un escrito polémico con el título de: *Memorial de F. W. J. Schelling sobre el escrito de las cosas divinas etc. del Sr. Friedrich Heinrich Jacobi y de la acusación, que en él se le hace, de un ateísmo deliberadamente engañoso y mendaz* (1812) (OBRAS, I, Sec.VIII, pp. 19 ss.). La portada lleva un lema de Spinoza, que reza: "Eh proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum *nullo modo* cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare". "¡Ay dolor! La cosa ha llegado a tal punto, que aquellos que admiten francamente no poseer ninguna idea de Dios y no conocer a Dios de *ningún* modo, no se avergüenzan de acusar de ateos a los filósofos". Con este pasaje de Spinoza queda rechazada toda la insidia y superficialidad del ataque de Jacobi: se declara que no es posible saber nada de Dios y con la misma se afirma que los filósofos son negadores de Dios. ¿Cómo se pretende acusar a alguien de ateísmo, si uno mismo declara no poder saber nada de Dios? El escrito polémico de Schelling contra Jacobi pertenece, junto a los de Lessing, a los más brillantes de ese género en la literatura alemana. La influencia de ese escrito ha correspondido a su calidad. Con esto quedó Jacobi, como se dice, "liquidado", incluso entre sus amigos.

El escrito polémico de Schelling es a la vez un complemento de su tratado sobre la libertad, pues como suele ocurrir, en la jugada y contrajugada de la confrontación, salen en él a la luz algunos pensamientos en forma más sutil que en la exposición simplemente progresiva de la cosa misma.

No podemos ahondar aquí en especial en la disputa de Schelling con Jacobi, ni tampoco en la de Jacobi con Mendelssohn, Herder y Goethe, que

es llamada en forma abreviada la "disputa del panteísmo". Poco después del escrito de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza* apareció una opinión de Herder sobre el asunto bajo el título de *¡Dios! Algunos diálogos* (Gotha, 1787). Ese escrito figura, por ejemplo, también en la correspondencia de Schiller con su amigo Körner. Sobre la relación de Goethe con Spinoza hay que confrontar a Dilthey, OBRAS COMPLETAS, II, pp. 391 ss.: "De la época de los estudios de Goethe sobre Spinoza". Esa disputa del panteísmo puede ser seguida ahora fácilmente en base de los *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn,* editados y provistos de una introducción histórico-crítica por Heinrich Scholz. Reimpresiones de obras filosóficas agotadas, editadas por la Kantgesellschaft, vol. VI, 1916.

2. DIVERSAS POSIBILIDADES DE INTERPRETAR AL PANTEÍSMO

Seguimos ahora la cuestión del panteísmo sólo en la forma del planteamiento schellingiano y dirigiendo por cierto la mirada, en el modo indicado, hacia lo que se encuentra detrás de la pregunta filosófica propiamente dicha. Panteísmo quiere decir, en su significación formal: πᾶν - Θεός. "Todo-Dios" todo está en referencia a Dios; todo ente está en referencia al fundamento del ente. Ese fundamento, en tanto es lo Uno, ἕν, *es como* fundamento lo que lo otro en total, πᾶν, es en él, en el fundamento. Ἓν καὶ πᾶν. Lo Uno es también el todo, y el todo es también lo Uno. (ἓν καὶ πᾶν era, en conexión con la sentencia de Heráclito ἓν πάντα εἶναι, fragmento 50, y de acuerdo con el espíritu de la época, la divisa de los tres jóvenes amigos suavos, Schelling, Hegel y Hölderlin).

Según su forma, "panteísmo" quiere decir que todo ente, todas las cosas son en Dios. Este estar —y permanecer— adentro, en Dios, es llamado "inmanencia". Todo saber acerca de la totalidad del ente tiene que pensar a la vez de alguna manera al ente junto con su fundamento; todo sistema encierra por esto de algún modo en sí mismo esa inmanencia. Por eso dice Schelling:

> Pues de tal modo no podría negarse ciertamente que, si panteísmo no designara otra cosa que la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, toda concepción racional tendría que ser atraída en algún sentido por esa doctrina. Pero justamente el sentido hace aquí la diferencia (p. 339).

El título "panteísmo" expresa algo sólo si se precisa en qué sentido se entiende ese estar el ente dentro de Dios. Según ese sentido, el panteísmo

admite en cada caso diversas interpretaciones, entre ellas sin duda también la interpretación fatalista.

> Es innegable que el sentido fatalista puede relacionarse con ello; que él no está, sin embargo, relacionado esencialmente con esto, se deduce de que muchos han sido empujados a aquella concepción precisamente por el más vívido sentimiento de la libertad.

El panteísmo *puede* ser interpretado de manera fatalista, es decir, como excluyendo la libertad, pero no tiene que serlo. El debe ser interpretado tanto menos así, cuanto que, a la inversa, precisamente "el más vívido sentimiento de la libertad" lleva más bien a interpretar al ente de manera panteísta. Con esto *anticipa* Schelling la idea decisiva de la introducción: la aprehensión sentimental originaria de la libertad humana permite poseer, por primera vez y al mismo tiempo, el sentimiento originario de la unidad de todo ente en y a partir de su fundamento. Con ello nos topamos con aquel nexo que ya sugeríamos al interpretar la primera proposición. Tener el sentimiento del hecho de la libertad encierra en sí mismo una cierta anticipación de la totalidad del ente y ese presentimiento de la totalidad está determinado por una anticipación de la libertad humana. Y por ello es la libertad "uno de los puntos centrales del sistema".

Cuando Schelling, en el curso de sus esfuerzos por el sistema de la libertad, hace de la libertad del hombre lo que se contrapone propiamente al fundamento del ente en total, y ahonda pormenorizadamente en la cuestión del panteísmo, no le interesa dilucidar la opinión doctrinal de una concepción del mundo. Tras la cuestión del panteísmo se encuentra para él la pregunta por el principio de la formación de sistema.

La pregunta por el sistema es la pregunta por la ensambladura y ensamblamiento del Ser. Lo que hoy en día se llama ontología se relaciona aún con la pregunta de Aristóteles por el 'όν ᾗ 'όν y deja de lado la propia pregunta fundamental acerca de la verdad del Ser. Ambos planteamientos capitales —por el 'όν ᾗ 'όν y por el 'όν ᾗ θεῖον —son en sí mismos muy diversos en cuanto a su orientación filosófica. Podemos caracterizar su referencia recíproca por medio del título "onto-teo-logía".

Hemos aclarado brevemente el título "panteísmo"; abordamos la disputa de Schelling con Friedrich Heinrich Jacobi sobre el panteísmo e hicimos referencia a las publicaciones pertinentes. Si se entiende al panteísmo como inmanencia de las cosas en Dios, una interpretación fatalista es ciertamente posible, pero no es necesaria, como Schelling recalca. Pues la experiencia originaria de la libertad encierra a la vez la experiencia de la unidad de todo ente en su fundamento.

Si, así pues, echar raíces en la libertad humana impulsa precisamente a plantear el panteísmo, entonces el panteísmo en cuanto tal no puede encerrar en sí mismo la negación de la libertad. Por esto, donde se llega, dentro de una doctrina panteísta, a la negación de la libertad, ello no depende de esa doctrina en tanto panteísta, sino sólo de que ella desconoce la esencia del panteísmo. Si esto es así, es preciso investigar en qué consiste el desconocimiento de la esencia del panteísmo, o para formularlo de manera positiva: en qué está fundada la esencia propia del panteísmo y su necesidad.

La aseveración anticipada por Schelling reza, en breves palabras, en primer lugar así: el sentimiento más originario y "más íntimo" de la libertad exige el panteísmo. En tanto el panteísmo es exigido por tal experiencia de la libertad, en ello está contenida también ya una determinada interpretación ("explicación") del panteísmo. Schelling da (p. 339-340) una primera insinuación provisional de esa explicación del panteísmo exigida por el "sentimiento más íntimo de la libertad".

> Si la mayoría fuese sincera, confesaría que, dada la naturaleza de sus ideas, la libertad individual le parece contradecir a casi todas las propiedades de un ser supremo, por ejemplo a la omnipotencia. Por medio de la libertad se admite una potencia, incondicionada en cuanto a su principio, fuera y junto a la potencia divina, lo cual es impensable a consecuencia de aquellos conceptos. Así como el sol en el firmamento apaga todas las luminarias del cielo, así y mucho más aún apaga la potencia infinita a toda potencia finita. La causalidad absoluta en *un* ser deja a todos los otros sólo una pasividad incondicionada. A esto se añade la dependencia de todos los seres mundanos respecto de Dios, y que incluso su persistencia es sólo una creación continuamente renovada, en la cual el ser finito no es producido como algo general indeterminado, sino como este ser determinado, individual, con estos pensamientos, tendencias y acciones y no con otros. Decir que Dios retiene su omnipotencia, a fin de que el hombre pueda actuar, o que él permite la libertad, no explica nada: si Dios retirara un instante su potencia, el hombre cesaría de ser. ¿Existe otra escapatoria contra esta argumentación que la de salvar al hombre, junto con su libertad, dentro del ser divino, puesto que ella es impensable en contraposición a la omnipotencia: decir que el hombre no es fuera de Dios, sino en Dios, y que su actividad misma pertenece a la vida de Dios? Precisamente a partir de este punto los místicos y los espíritus religiosos de todas las épocas han llegado a creer en la unidad del hombre con Dios, que parece corresponder tanto al sentimiento más íntimo, como a la razón y la especulación, y aún más que a ellas. Sí, la Escritura misma encuentra justamente en la conciencia de la libertad el sello y la garantía de la creencia de que vivimos y somos en Dios. Ahora bien, ¿cómo puede estar en conflicto con la libertad *la* doctrina que tantos han aseverado respecto del hombre, justamente para salvar a la libertad?

El análisis de esta argumentación no ofrece dificultades especiales. Schelling parte de la idea de libertad que tiene "la mayoría"; ser libre quiere decir según esto: poder comenzar por sí mismo a obrar; yo soy libre, es decir, yo puedo iniciar desde mí mismo una acción; en cuanto comienza por sí mismo, el hacer, en el sentido del "yo hago", es condicionado sólo por sí mismo, así pues, es *incondicionado* respecto de otro ente. Tenemos un sentimiento general de ese poder incondicionado como de un "hecho"; contamos generalmente con este poder. Y así pasa por ser un hecho, que se presenta también junto a otros hechos, y que se posee en el sentimiento al igual que el hecho de que existe de algún modo un ser originario supremo, al que unos llaman "Dios" y otros, "los dioses", al que otros nombran "el destino" o "la providencia". Los unos se contentan con esa creencia en una providencia, los otros exigen que esa fe sea atestiguada en un sistema de creencias y explicada en una doctrina sólida. Otros, a su vez, se apartan de éstos, poniéndose a salvo en una duda universal; pero incluso en ésta se anuncia el sentimiento del fundamento del mundo; pues ¿qué sería de la duda si no irrumpiera incesantemente la inquietante presencia de lo dudoso? Y así posee "uno" su libertad humana, y esa providencia universal, en un sentimiento general del 'Ser', y se invoca, según el caso, ora a la una, ora a la otra.

"La mayoría, *si ella fuese sincera*" —es decir: si ella quisiera considerar y pensar realmente lo que ella invoca, tendría que confesar que en ese sentimiento general del 'Ser' se combinan cosas incompatibles. Por un lado el propio poder del hombre, por el otro, la omnipotencia del ser originario; aquí, algo incondicionado, allí, otro incondicionado. No se trata ahora solamente de que la libertad —en cuanto un comenzar no menesteroso de fundamento— rompe la conexión de fundamentación, y que por causa de la libertad se abre un vacío en la secuencia de los acontecimientos, sino que la libertad humana se encuentra ahora como algo incondicionado frente a otro incondicionado, el último de los cuales pretende además, y por otra parte, condicionarlo todo, incluso aquel incondicionado de la libertad. Sólo necesitamos pensar con alguna rectitud la totalidad del ente, para experimentar que en ese no explicado sentimiento general del 'Ser' nos movemos constantemente en un conflicto, o mejor, que lo eludimos con los ojos velados. Si se admite un ser supremo originario, se ha decidido con ello también sobre el dominio y la servidumbre. "Una causalidad absoluta en *un* ser deja a los otros sólo una pasividad incondicionada". La causalidad incondicionada del ser originario aniquila nuestro 'Ser'-libre. Pero esta causalidad incondicionada del ser originario no se limita a la acción de producir, que ocurre una sola vez, sino concierne igualmente a la persistencia del ser fini-

to, a su conservación, que ha sido interpretada como creación constante, *creatio continua*. De nada sirve refugiarse en la indicación, de que el ser originario pone fuera de acción la omnipotencia en el instante en que el hombre ha de actuar libremente. ¿Cómo ha de actuar éste libremente, sino *es* de antemano y en general, y cómo puede él *ser* si el ser originario suspende, aunque sea por un instante, el poder conservador?

Si, con cierta sinceridad del pensar, sacamos de la nebulosidad y trivialidad las ideas generalmente dominantes del hombre acerca de la libertad propia y de la existencia de un ser originario, se produce la situación siguiente. La causalidad incondicionada del ser originario exige la esclavitud incondicionada del hombre. Pero contra esa exigencia se encuentra el sentimiento de nuestro propio poder. Si nuestra libertad, así pues algo incondicionado, ha de existir sin embargo, entonces ella se enfrenta a lo incondicionado del ser originario. Ahora bien, pero si ni el ser originario, ni el hecho de nuestra libertad pueden ser puestos de lado, si es que ambos son, pues, el uno con el otro, y si nuestra libertad no puede ser en absoluto contra la incondicionalidad del ser originario, qué "salida" queda aún, sino reconocer que el hombre no existe "al lado" *(praeter)* "fuera de" *(extra)* Dios, que él no existe contra, sino en relación con Dios, y que él sólo podría ser esto, si pertenece de alguna manera al ser originario, es decir, si es *en* él. Esa inmanencia de las cosas en Dios, es decir, el panteísmo, es exigido por el conflicto sinceramente experimentado, es decir, bien pensado, entre la libertad humana y la omnipotencia divina.

Ese conflicto se convierte en disputa sólo cuando la propia libertad del hombre queda experimentada y afirmada, y la disputa se hace tanto más fuerte, cuanto más tenazmente afirman su esencia los contrincantes. Mientras más íntimo es el sentimiento de la libertad del hombre, y más se experimenta él a sí mismo como ente, tanto menos puede él ser puesto, como una nada, fuera del ente en total, tanto más necesaria es la inmanencia en ese ente, tanto más necesario es el panteísmo. Pero esto no puede significar ahora que se dé por perdido todo lo no-divino y éste perezca en la papilla universal de un hervor, sino que la libertad del hombre debe ser conservada, pero a la vez debe ser acogida en el Ser del ser originario.

La libertad del hombre es en tanto *libertad* algo incondicionado; en tanto libertad del *hombre* es ella algo finito. Así pues, la pregunta que yace en el concepto de la libertad humana es la pregunta por una incondicionalidad finita, más claramente, por una *incondicionalidad condicionada,* por una independencia dependiente ("absolutez derivada" (p. 347). Donde hay libertad, allí se exige el panteísmo. Y a la inversa, donde se admite el panteísmo,

al menos *no es necesaria* la carencia de libertad (fatalismo); por el contrario, donde se admite el panteísmo bien entendido se exige necesariamente la libertad.

Esta explicación, que insinúa de antemano un panteísmo más originario, es retomada por primera vez en la p. 345 y conducida hasta la propia disquisición del tratado. En el texto intermedio (pp. 340-345) comenta Schelling tres otras explicaciones del panteísmo. A través de su rechazo es abierto a la vez el camino para la nueva concepción. Y como el título "panteísmo" es sólo la fórmula teológica de la pregunta por el fundamento y ensamble del ente en total, por medio de esa reflexión crítica se aclara aún más la pregunta por el sistema en vista del sistema de la libertad. Pero en tanto esa "crítica" es legítima, ella es positiva, es decir, pone nuevamente ante la vista a la cosa que hay que tratar, y está así al servicio del propósito que guía toda la introducción (p. 357), de corregir algunos "conceptos esenciales".

Schelling comenta en lo que sigue tres explicaciones del panteísmo. El "panteísmo" puede ser expresado en la proposición: Dios es todo. Las afirmaciones características de las tres concepciones del panteísmo representan tres diversas interpretaciones de esa proposición. Ellas son, en forma sucinta, las siguientes: 1) Todo es Dios; 2) Cada cosa individual es Dios, 3) Las cosas en total no son nada.

Al comentar críticamente estas concepciones del panteísmo, Schelling no quiere, sin embargo, dirigir su mirada a la formación histórica de determinadas doctrinas, sino destacar lo ejemplar del modo de pensar. No está en contradicción con esto que Spinoza sea traído una y otra vez a colación para discutir estas modificaciones del panteísmo. Sabemos que, desde la disputa del panteísmo, el spinocista pasa por ser el panteísta clásico, y que por esto, donde se habla de spinocismo, se piensa en el panteísmo en general. Es digno de mención que en el curso de su comentario de las formas de panteísmo, Schelling llega a corregir la interpretación habitual de Spinoza, pero eso no es lo decisivo.

El hecho de que Schelling hable aquí constantemente de Spinoza y del spinocismo, es algo que, haciendo abstracción de motivos epocales, se funda en un propósito más profundo, que apunta al contenido de la cuestión y del sistema de la libertad. Schelling quiere mostrar precisamente en el ejemplo de Spinoza que no es tanto el panteísmo, ni la teología en él, sino la "ontología" que yace en su base, la que trae consigo el peligro del fatalismo, de la exclusión de la libertad y de su desconocimiento. De ello se sigue, a la inversa, que la "ontología" adecuada es lo decisivo, en primer lugar y ante todo, el recto experimentar y aprehender sentimentalmente al hecho

de la libertad, los cuales dan la base a toda la pregunta por la libertad. En efecto, respecto de la originariedad del aprehender sentimental es decisivo en qué modo éste, como temple fundamental del 'Ser'-ahí del hombre, esté atemperado con el Ser en general y en total.

Seguimos en forma sucinta el comentario crítico de Schelling a las formas del panteísmo en base de las mencionadas "proposiciones del panteísmo", como queremos llamarlas en forma abreviada.

Ad 1) *Todo es Dios* (pp. 340-41). "Otra... explicación...". Lo que designamos con el número 1), lo llama Schelling ya "otra explicación", porque él se refiere a la interpretación previa de un panteísmo que, en lugar de excluir la libertad, la exige precisamente como presupuesto interno. Todo es Dios, es decir, todas las cosas individuales en su conjunto son equiparadas rotundamente con Dios; éste es, por así decirlo, sólo su suma, es decir, Dios no es propiamente nada. Schelling indica de manera expresa que si éste ha de ser el sentido de la doctrina panteísta, Spinoza no es ningún panteísta ni podría serlo. Pues es precisamente Spinoza quien ha distinguido las cosas finitas del fundamento infinito; ellas son lo que son sólo en cuanto entes en y según algo diverso, en tanto consecuencias del fundamento. Por el contrario, con el expediente de resumir y pensar juntas puras cosas derivadas, y aunque su número llegara a lo infinito, no es posible admitir jamás como existente algo originario.

Ad 2) *Toda cosa individual es Dios* (p. 341). ("Insulso... está separado de Dios"). Schelling llama una vez a esta concepción del panteísmo "la más vulgar" (I, X, p. 45). Cada cuerpo, cada cosa es "un Dios modificado". En tal interpretación sólo falta un paso para poner el panteísmo al nivel del más burdo fetichismo de los salvajes, que eligen una pluma de avestruz o un diente como objeto de veneración. En esa "insulsa" interpretación del panteísmo se desconoce que con el calificativo de Dios "modificado", "derivado", se niega a Dios, y lo mentado es puesto, a la inversa, en lugar de la cosa finita.

Ad 3) *Las cosas en total no son nada* (pp. 343-44). ("Pero... parece esfumarse"). Este enunciado encierra en sí mismo la proposición *"Dios es todo"*, que representa la inversión de la mencionada bajo el número 1) *"Todo es Dios"*. Sin embargo, si todas las cosas no son nada, entonces, es al menos imposible mezclarlas con Dios y mantener en pie la interpretación nombrada en primer lugar.

Las tres interpretaciones tienen en común, que ellas destruyen al panteísmo al interpretarlo, es decir, que no le dejan ninguna posibilidad y se burlan con ello de sí mismas. Las dos primeras interpretaciones disuelven el concepto de Dios, de suerte que no queda ya ningún punto de apoyo para

hablar aún de panteísmo en algún sentido, es decir, de teísmo en general. La tercera interpretación elimina todo ente aparte de Dios, de manera que un *pan*teísmo se vuelve imposible de nuevo, sólo que ahora desde el lado contrario, puesto que todo es nada. La cuestión es, sin embargo, si la proposición "todo es nada" representa la consecuencia necesaria y única de la proposición "Dios es todo". Esta proposición expresa en general al panteísmo de manera más adecuada que las antes nombradas.

No es posible rechazar tan fácilmente la proposición "Dios es todo" como la de que "todo es Dios", *πᾶν Θεός*. El panteísmo en este último sentido no acierta con el panteísmo del *Θεός πᾶν*, que por esto debería llamarse más bien "Teopanismus". Sin embargo, a partir de aquí comienzan las dificultades propiamente dichas. Pues no es precisamente fácil de mostrar en qué medida Dios *no* es todo, si Dios es admitido ya como fundamento de todo, es decir, cómo podría excluirse de Dios algo que, sin embargo, es ente.

Pero a Schelling no le interesa aquí en absoluto discutir el contenido de estas concepciones del panteísmo; ellas permanecen estancadas en generalidades vacías y, lo que es más decisivo, desconocen la propia pregunta que hay que aclarar y responder primero, si se quiere decidir algo esencial sobre el panteísmo y la posibilidad de la libertad dentro de él en cuanto sistema.

3. El panteísmo y la pregunta ontológica (identidad, dialéctica del "es")

La razón de que el panteísmo sea malinterpretado desde el comienzo en las formas mencionadas, de manera burda, insulsa e imposible, y de que no se entienda la pregunta propiamente dicha, radica en el desconocimiento de la pregunta *ontológica*, de acuerdo con las palabras de Schelling: "en el malentendimiento general de la ley de identidad o del sentido de la cópula en el juicio" (p. 341).

Repitamos una vez más el curso anterior de nuestros pensamientos:

La pregunta por el panteísmo es la pregunta por el principio de la formación de sistema, pero ésta es la pregunta por la esencia del Ser.

Schelling hace tambalear la concepción del panteísmo como fatalismo, corriente en su tiempo, por medio de una reflexión que anticipa el desarrollo ulterior del tratado.

Schelling trata de mostrar que el panteísmo conduce tanto menos de modo necesario a la negación de la libertad, cuanto que, a la inversa, la experiencia originaria de la libertad exige el panteísmo.

Ciertamente, la superficialidad dominante en el pensar impide las más de las veces ese paso.

El pensamiento superficial se caracteriza porque, sin darse cuenta, piensa cosas incompatibles una al lado de la otra, invocando ora la una, ora la otra. Yo soy libre-yo puedo; la libertad es incondicionada. El fundamento del ente en total es también absolutamente incondicionado. Reina entonces un conflicto; pero ninguno de los lados en conflicto puede ser abandonado en favor del otro, ambos son entes. ¿Qué posibilidad queda entonces, sino poner al 'Ser'-libre en conexión con el fundamento? Este es el concepto general formal de panteísmo: "inmanencia". El panteísmo es exigido por la libertad.

La libertad humana tiene que ser entendida como algo incondicionado finito. Si el panteísmo conduce al fatalismo, ello no puede radicar en la doctrina de la inmanencia en cuanto tal. ¿En qué cosa radica entonces?

Hemos aclarado tres explicaciones del panteísmo y su rechazo por Schelling.

¿Dónde yace la base de esas doctrinas insulsas e imposibles?, "...en el malentendimiento general de la ley de identidad y del sentido de la cópula en el juicio".

¿Pero qué tienen que ver la "ley de identidad" y la "cópula en el juicio" con el panteísmo y con la pregunta ontológica?

Prestemos atención a las proposiciones formuladas en la disquisición precedente, que debían exponer al panteísmo en un solo encadenamiento: todo es Dios; la cosa individual es Dios; Dios es todo.

Al tratar de reflexionar sobre esas proposiciones del panteísmo y de presentarnos, así pues, su contenido, atendamos en primer lugar a aquello de lo cual ellas tratan: Dios, el universo, las cosas individuales. De manera análoga, en la proposición "el tiempo es bello" pensamos en el tiempo y cómo él sea. Pero *no* prestamos atención al "es" expresado en las proposiciones. A ese "es" lo tomamos como algo enojoso, con el cual, por decirlo así, hay que contar también. Hacemos de él un uso obvio, tanto más cuanto que su carácter general está acuñado desde hace mucho tiempo; el "es" pasa por ser una "palabrita de enlace" (Kant), una cópula, lazo entre el sujeto y el predicado. Así lo pensamos también en las proposiciones del panteísmo.

Pero si reflexionamos más claramente, se revela que hay que buscar aquí, en el "es", la sede de la pregunta propiamente dicha. Pues en este "es" se expresa ni más ni menos que el *lazo* entre Dios y el universo de las cosas individuales, entre el Θεός y el πᾶν, y en tanto ese lazo caracteriza el ensamble fundamental del ente en total, determina el tipo de ensamblamiento del ensamble general del Ser, del sistema. Lo decisivo es este "es" y lo que

él menta —este "es", por encima del cual pasamos, al decir las proposiciones, como por sobre algo insignificante. El "es" significa un modo de enunciar el Ser, ὂν ᾗ ὄν. Si, así pues, la cuestión del *panteísmo* se desplaza, como cuestión acerca del sistema, a la pregunta por el "es", ello significa que la pregunta teológica se transforma necesariamente en ontológica.

De tal manera, y casi sin llamar la atención, interpola Schelling una consideración sobre la ley de identidad y la cópula en la proposición (pp. 341-43). Lo que es aclarado incidentalmente en ese pasaje es también una base esencial de todo el tratado. Después de lo dicho anteriormente es posible comprender en cierta medida que en ese pasaje se dilucida el "es". ¿Pero por qué se habla aquí ahora de la ley de identidad? Antes de responder a esto, hay que decir algo sobre la forma como tratamos, en el contexto de esta interpretación, la esfera ontológica señalada.

Hemos de aclarar ahora cómo plantea y resuelve Schelling la cuestión acerca de la ley de identidad y la cópula, y tenemos que mostrar en qué sentido marchan juntas precisamente éstas, y en qué forma se hace necesaria, a partir de la cuestión del panteísmo, una reflexión fundamental sobre esa conexión. En suma, hay que mostrar que Schelling dilucida la esencia del Ser y cómo lo hace. En cuanto a la pregunta por la esencia de la cópula y por la determinación del lugar sistemático en el cual ella ha de ser tratada, confróntese lo fundamental en *Ser y Tiempo* § 33. Contentémonos aquí con apuntar expresamente lo siguiente: No se avanza en absoluto en la cuestión acerca de la esencia del "es", si se saca a éste, como si fuera una cosa, de la estructura proposicional, y se lo investiga como tal; ni cuando se lo deja ciertamente en la proposición, pero a cambio de esto se trata a "la" proposición, "al" juicio, como una cosa que subsiste en sí misma. Esas "investigaciones" están, además, dirigidas las más de las veces a comparar y compensar entre sí las diversas teorías que se han erigido sobre esa "cosa". En todo esto reina frecuentemente la opinión siguiente: el "es" pasa por ser la expresión del Ser; en consecuencia, la pregunta por el Ser tiene que poder ser respondida por medio de una determinación de la esencia de la cópula. El "es" pertenece, en tanto lazo, a la proposición (juicio); pero el juicio es el portador de la verdad; en consecuencia, con esa investigación se pone a la vez en claro la determinación de la esencia de la verdad. No puede negarse que el "es" representa una expresión lingüística del verbo "ser"; pero queda por preguntar si lo que el Ser significa puede ser decidido a partir del "es", o a la inversa, si tan sólo a partir de la adecuada determinación esencial del Ser tiene que decidirse lo que puede significar el "es" (cfr. ahora *Introducción a la metafísica,* 1953, pp. 40 ss.). En todo caso, ese "es" sigue siendo, como inaparente expresión del Ser y aparente portador

de la verdad, algo muy capcioso, y esa capciosidad del "es" ha repercutido desde Aristóteles en todas las formas posibles, en último término en la desmedida superficialidad de Nietzsche respecto a esa cuestión.

Sabemos, por las breves sugerencias acerca del modo y dirección de la primera formación de sistema, que especialmente la filosofía moderna tiende a concebir la esencia del Ser a partir del "yo pienso" y del pensar de la razón en general. En tanto el juicio pasa por ser la forma fundamental del pensamiento y la estructura fundamental del juicio, el enlace de sujeto y predicado, es constituida por la cópula, no puede sorprender que Schelling aclare y decida también la pregunta ontológica a partir de la proposición y la cópula.

La disquisición ontológica comienza en la p. 341 con "El fundamento de tales malentendidos..." y se extiende hasta la p. 343 "*...explicitum)* fueron contrapuestos". Ella es retomada en el interior de la introducción, en las pp. 345-6: "Pues si bien parece a primera vista..." hasta el comienzo de la p. 346 y finalmente en las pp. 349 y 350.

Schelling plantea la pregunta ontológica por el concepto de Ser en referencia al "es"; a éste se lo piensa como un elemento constructivo de la proposición; la proposición es el hilo conductor de la pregunta ontológica. Con esto está ya dicho por qué la ley de identidad es discutida en este contexto. Identidad quiere decir "mismidad", o para expresarlo según la fórmula: A es A. Aquí yace, según la opinión corriente, la forma "más simple" de la copertenencia de algo con algo, de que algo en tanto él mismo se copertenezca consigo mismo, sea él mismo. A partir de aquí puede explicarse ahora toda expresión de la forma A es b, C es g, etc. como expresión de una copertenencia. Es posible concebir toda proposición como una identidad. Pero si la referencia de sujeto y predicado significa identidad y esa referencia es portada por el "es", ello significa a la vez que la significación del "es" menta la identidad del predicado con el sujeto. También Schelling admite, y por cierto sin más discusión, esta manera de explicar la esencia de la proposición como identidad. Pero él plantea entonces con razón la pregunta acerca de qué sentido tiene y qué sentido no tiene esa identidad, en suma, la pregunta acerca de qué significa y qué no significa aquí el "es". En este último respecto recalca Schelling que no es posible dudar seriamente de que, en todo caso, la "identidad" en la proposición no significa "Ser uno y lo mismo"[17]. Ciertamente, "identidad" puede significar también tal cosa; algo es uno y lo mismo consigo mismo. Esto vale para todo algo, para todo ente e incluso para la nada. Todo es uno y lo mismo que todo, si lo tomamos sólo como mero algo y hacemos abstracción de todo contenido; en este respecto, como algo, cada uno vale tanto como el otro, y así

podemos decir: la identidad como mismidad vacía de algo consigo mismo es la categoría de la pura indiferencia, es decir, de aquella copertenencia que no puede ni busca ser propiamente tal. La identidad en este sentido de la mismidad vacía —si bien es la categoría de la indiferencia— no es, sin embargo, nada indiferente, sino una determinación esencial del "algo", sin la cual no podríamos pensar ni actuar jamás en absoluto. A pesar de esto, ese concepto de identidad no agota el pleno sentido de la misma. Donde él pretende tener ese sentido, hay que llamar a esa idea de identidad la identidad "vulgar".

De acuerdo con la explicación admitida, la proposición contiene una identidad. ¿En qué sentido? Hasta a un niño se le puede explicar cómo ha de ser entendida la identidad en la proposición, es decir, la copertenencia de sujeto y predicado, por ejemplo, "este cuerpo es azul". Según la idea vulgar de identidad, esta proposición significaría: cuerpo y azul son uno y lo mismo. Pero cuerpo y azul son algo diverso y son tomados también así. Ahora bien, si ambos han de ser, sin embargo, lo mismo, según la proposición en tanto expresión idéntica, entonces ellos sólo pueden serlo, si lo son en diverso respecto. Lo mismo, que es cuerpo en *un* respecto, es también azul en el *otro*.

¿Cómo es, según esto, pensada la identidad en la enunciación? Como la copertenencia de lo diverso en lo uno; de modo más general: como la unidad de una multiplicidad y de una contrariedad.

El pensamiento vulgar se comporta de manera curiosa. Por un lado marcha completamente seguro, al enunciar y comprender proposiciones cotidianas, respecto de lo que él menta inmediatamente; el pájaro canta, el reloj da la hora, etc. Cantar y pájaro, reloj y dar la hora, no pasan por ser uno y lo mismo. Pero otra parte, cuando se ponen a consideración conceptos tales como el de identidad, presumiblemente se piensa, con igual seguridad, en derechura a través de la significación usual: identidad como mera mismidad y "ser uno y lo mismo". Y así como el pensamiento vulgar marcha seguro al determinar lo que menta inmediatamente, así procede de modo inseguro y burdo, cuando ha de concebir lo que le proporciona esa aparente inmediatez de su mentar, cuando ha de pensar lo que es pensado en la proposición como unidad de lo diverso.

Cuando se emite la proposición "el pájaro canta", no se piensa ciertamente la copertenencia (identidad) como un "ser uno y lo mismo", pero es igualmente cierto que la "identidad" es entendida primero por sí misma como mismidad vacía. Si entonces, para colmo de males, se transfiere a la filosofía la manera como piensa corrientemente el sentido común, es decir, si se llega a una "aplicación superior" del concepto corriente de identi-

dad, entonces se entiende naturalmente la "identidad" como mero "ser uno y lo mismo", y se olvida por completo que incluso ya en el pensar cotidiano se alude, ciertamente sin saberlo, a la "identidad" en un sentido más propio, como lo prueba la formulación de toda proposición corriente.

Schelling presenta de seguidas algunos ejemplos de "aplicación superior de la ley de identidad", es decir, de proposiciones filosóficas, para hacer visible en ellas que la interpretación corriente es errada, y aclarar con esto a la vez su sentido propio. Aun cuando entre esos ejemplos no se presentara expresamente una proposición sobre necesidad y libertad, sería fácil conjeturar a dónde apunta toda la aclaración. Consideremos la proposición: "¡lo perfecto es lo imperfecto!" —sujeto es predicado; *en cuanto* proposición, ésta sería una identidad. Si se la entiende vulgarmente, la proposición quiere decir: lo perfecto y lo imperfecto, lo bueno y lo malo, la sabiduría y la insensatez son uno y lo mismo. El "es" de la proposición querría decir entonces sólo: vale igual que; lo perfecto y lo imperfecto son lo mismo en el sentido de la mismidad vacía. Pero la proposición no es entendida así y el "es" significa otra cosa. Lo que menta propiamente la proposición viene a expresarse con la acentuación correcta; *no:* lo perfecto es *lo imperfecto,* sino: lo *perfecto es* lo imperfecto. Esto significa: lo perfecto se encarga en cada caso de ser lo que hay de ente en lo imperfecto; lo imperfecto provee sólo la carencia de aquél, el no-ente. Lo perfecto "es", es decir, se encarga de posibilitar a lo imperfecto como una modificación de sí mismo.

Y así en la proposición: lo bueno es lo malo. Esto significa: lo malo no tiene el poder de ser por sí mismo, sino necesita precisamente de lo bueno, y éste es lo propiamente ente *en* lo malo. El no-ente y lo nulo en lo malo no es, y en cuanto tal no-ente "es" justamente lo malo.

En el "es" hay que pensar algo más que un mero ser uno y lo mismo, una cosa diversa de éste, en el cual estarían confundidos sujeto y predicado, para aparecer luego como cosas que uno puede permutar a discreción una por la otra.

Sujeto es predicado. Esto significa que S funda la posibilidad de 'Ser' de P, es el fundamento que yace a la base y precede así a P. "S es P" quiere decir: S "funda", proporciona el fundamento de P. Schelling señala en este contexto que ya la lógica antigua ha tenido una visión correcta en este punto, al concebir al sujeto como *antecedens* y al predicado como *consequens* o al sujeto como *implicitum* y al predicado como *explicitum*. No se trata ahora de considerar en qué medida esas indicaciones sean históricamente sostenibles. Schelling hubiera podido señalar, con más derecho y fuerza, que S, "sujeto", no significa, claro está, otra cosa que ser subyacente, base y fundamento. Por cierto, P, el predicado, ha sido extraído de un ám-

bito representativo muy distinto, a saber, del decir. Esa diversa procedencia de S y P ilumina, tal vez de la manera más nítida, la interna problematicidad de la forma fundamental de la lógica, del λόγος y de la *proposición*, indiscutida desde hace largo tiempo. Sin embargo, no hemos de tratar ahora esto más ampliamente. Basta con que veamos qué le importa a Schelling, a saber, mostrar que la significación del "es", y con ella la esencia del Ser, no se agota en la mera mismidad. De esto resulta, como primera y más importante consecuencia, si bien aún de carácter más bien defensivo, lo siguiente: una proposición como "Dios es todo" no puede ser entendida de antemano como si ella significara un mero, y por ello irrestricto, "Ser uno y lo mismo" de Dios y todas las cosas en el sentido de una caótica papilla originaria. Si esa proposición enuncia algo filosóficamente esencial, ello es precisamente una pregunta, a saber, cómo haya que entender aquí el "es", más exactamente, en qué medida el concepto superior y propio de identidad es adecuado para concebir lo esencial.

De esas reflexiones retenemos lo siguiente:

1) El "es" es entendido como identidad de S y P; 2) Pero la identidad tiene que ser entendida en un sentido superior; 3) El concepto insuficiente de identidad entiende la mismidad como mero "ser uno y lo mismo", 4) El recto concepto de identidad menta la copertenencia originaria de lo diverso en lo uno, el cual es en ese caso a la vez el fundamento de la posibilidad de lo diverso.

Respecto de ese concepto superior de identidad puede Schelling decir más tarde (pp. 345-6), cuando toca una vez más, con el mismo propósito, la cuestión de la ley de identidad: la identidad no es, en verdad, la referencia inerte del "ser uno y lo mismo", indiferente y sin resultado, sino la "unidad" es inmediatamente productiva, avanza hacia algo diverso, es creadora. Esto es tan verdadero, que precisamente en proposiciones que aparentan ser enunciados de un mero "ser uno y lo mismo", pensamos también algo más, algo más amplio. Por ejemplo, "el cuerpo es un cuerpo" quiere decir que lo que mentamos como "cuerpo" y conocemos en cuanto tal aproximadamente, es en el fondo lo que pertenece a un cuerpo, esto es, lo que tiene su esencia desplegada en ello. La proposición da la apariencia, en cuanto a su forma exterior, de que el predicado retornara simplemente al sujeto; pero en verdad hay en ella un progresar, un producir.

Quien no puede concebir expresamente la identidad en ese sentido superior, y no puede pensar y expresar proposiciones de acuerdo con ese concepto, permanece prisionero de la *"menoría de edad dialéctica"*. "Dialéctico", *διαλέγειν*, significa aquí comprender lo uno en tránsito *διά* a través de lo otro, en su referencia esencial al otro, y no mentarlo simplemente de mane-

ra directa. Una proposición dialéctica es, por ejemplo, la enunciación: lo uno es lo otro. Para el menor de edad en dialéctica esa proposición es simplemente falsa y sin sentido; pues lo uno es para él precisamente lo uno y lo otro, lo otro. ¡Para eso es que existen, en efecto, los nombres! Sin embargo, lo uno *es* lo otro y lo otro *es* lo uno. Un uno *es* sólo lo que él es, *en su diferencia respecto* del otro. Este ser diferente frente a lo otro y ser en ese respecto lo otro mismo, pertenecen a lo uno, y por ello *es* lo uno también y esencialmente lo otro, y a la inversa. El "es" no significa precisamente un vacío "ser uno y lo mismo", pues lo uno no es, justamente, uno y lo mismo que el otro, sino diverso; pero en la diversidad como referencia se copertenece con él; ambos son "idénticos" en sentido superior, propio. El pensar que es menor de edad en dialéctica se aferra, por el contrario, a que lo uno es lo uno y que lo otro es lo otro. Ese pensar piensa siempre sólo en un único respecto: lo uno es precisamente lo uno y nada más.

Ese pensar se mantiene en cada caso sólo en un respecto; es el pensar unilateral, que mira distraído en cada caso sólo en *una* dirección, apartado y abstracto. Por eso dice Hegel: el que piensa abstractamente, siempre de manera unitaleral, no es el filósofo, sino el hombre vulgar. Sólo el filósofo piensa propiamente de modo concreto, es decir, las cosas en la unitaria concreción de su esencia plena. El sentido común ve todo sólo desde un único punto de vista, en el cual ha caído por casualidad. No está en capacidad de ver siquiera el otro lado o incluso de pensar juntos ambos lados bajo una unidad superior.

La susodicha "verdad cercana a la vida" del sentido común humano es por ello algo muy problemático. Hegel escribió hacia 1807 un artículo titulado "¿Quién piensa abstractamente?" (OBRAS, XVII, pp. 400 ss.) Me gusta citarlo con frecuencia como la mejor introducción que existe, a mi manera de ver, a la filosofía del idealismo alemán y a la filosofía en general, en lo que respecta a su método de pensar.

"¿Pensar? ¿Abstracto? *¡Sauve qui peut!* ¡Sálvese quien pueda! Así oigo ya exclamar a un traidor comprado por el enemigo, que vocifera contra este artículo, diciendo que aquí se va a hablar de metafísica. Pues *metafísica* es la palabra, así como *abstracto,* y por poco también *pensar,* son la palabra ante la cual huye más o menos cada quien, como ante alguien presa de la peste" (OBRAS, XVII, p. 400).

"¡Vieja, sus huevos están podridos! dice la compradora a la vendedora. ¡Qué! —replica ésta—, ¿podridos mis huevos? ¡Para mí es usted la que está podrida! ¡Y es usted la que me va a decir esto de mis huevos! ¿Usted? ¿A su padre no se lo comieron los piojos en el camino, no se fue su madre

con los franceses, no se murió su abuela en el asilo? Cómprese una camisa completa para su bufanda de baratija; bien se sabe de dónde tiene esa bufanda y su gorra; si no fueran los oficiales, no habrían ahora algunas tan adornadas, y si las señoras atendieran más su presupuesto, estarían muchas en la cárcel —¡vaya a remendarse los huecos de las medias! En suma, no le deja a ella ni un hilo sano. La vendedora piensa abstractamente, y subsume a la otra, en lo que respecta a su bufanda, gorra, camisa, etc., así como a los dedos y a otras partes de su cuerpo, y también a su padre y toda su familia, sólo bajo el delito de que ha dicho que los huevos están podridos. Todo en ella está coloreado completamente por esos huevos podridos, mientras que aquellos oficiales, de los cuales hablaba la vendedora —si es que hay algo de verdad en ello, lo cual es muy dudoso—, habrían llegado a ver, por el contrario, cosas muy distintas de ella" (*ib.*, p. 404).

"¡Vieja, sus huevos están podridos!". Ahora bien, la vieja no entra a considerar si ellos están realmente podridos o no, sino oye solamente el enunciado "podrido" como reproche, y orienta entonces por entero su réplica a ese haber encontrado podridos sus huevos.

Esa manera vulgar de pensar puede hallarse con facilidad, constantemente y por dondequiera: "Toda ciencia es objetiva, pues de lo contrario sería subjetiva. No me puedo imaginar la ciencia de otra manera que como objetiva —es decir, todo es objetivo o subjetivo y con esto basta". Pero ni se pregunta, ni se concibe siquiera la posibilidad de preguntar si la ciencia es tal vez *al mismo tiempo* objetiva y subjetiva, es decir, en el fondo *ni* lo uno *ni* lo otro.

Con esa proposición "sobre la ciencia" quiere decirse algo, es decir, se quiere hacer una enunciación filosófica, y al mismo tiempo se resiste a hacerle caso a las exigencias esenciales del pensamiento filosófico. Se tiene entonces el aplauso de la plebe, que existe también en la ciencia, pero no se ha entendido nada.

Para apropiarnos de manera fructífera de las obras filosóficas es necesario no quedarnos pegados de los títulos y opiniones, sino penetrar en el movimiento fundamental de su indagar. Ello vale en especial medida respecto de las obras del idealismo alemán, porque ellas, por una parte, apuntan expresamente a tales decursos del inquirir pensante, y porque, por la otra, se remansa en ellas una tradición filosófica de dos milenios. "Panteísmo" es, en el tratado de Schelling, un título semejante, que puede inducir a un tratamiento extrínseco de opiniones y puntos de vista, pero que significa algo totalmente distinto. El significa la pregunta por el Ser en general.

Nos encontramos en medio del ente en total —comprendemos al Ser y orientamos al ente hacia su fundamento.

Cuando Nietzsche enseña, por ejemplo, el eterno retorno de lo igual, está muy lejos de toda sospecha de hacer una teología dogmática, y, sin embargo, esa doctrina es sólo una determinada interpretación del fundamento del ente en total.

Repitamos lo esencial en breves sentencias:

Panteísmo: Dios es todo. El "es" es lo decisivo —la ensambladura entre el fundamento del ente en total y el universo del ente.

El "es" como cópula en la proposición.

La proposición como *identidad.*

Por esto la cópula y la "identidad" son esenciales para considerar al "es", al Ser.

El "es" habla desde hace mucho tiempo como la expresión inaparente, y, sin embargo, directriz, del Ser; al mismo tiempo, como elemento constructivo de la proposición, el "es" se ha convertido en portador de la verdad.

El Ser es comprendido en correspondencia con la comprensión del principio de identidad.

Hemos aclarado el concepto lleno y el concepto vacío de identidad como mismidad y "ser uno y lo mismo".

Identidad como copertenencia de lo diverso.

Esto es mentado también en las proposiciones corrientes, como "el pájaro canta", etc.

Sin embargo, sigue predominando la interpretación del "es" de acuerdo con la identidad entendida en sentido extrínseco, la cual determina también su transferencia a proposiciones filosóficas.

"Lo perfecto es lo imperfecto".

"Lo bueno es lo malo".

En tales proposiciones hay que entender el "es" en forma creadora, no como repetición vacía.

Antecedens, consequens fueron llamados el sujeto y el predicado en la lógica antigua.

Schelling exige mayoría de edad dialéctica al comprender el "es".

Hegel aclara la distinción entre el pensar abstracto y el concreto en el artículo mencionado. En base del ejemplo de la objetividad y subjetividad de la ciencia tratamos de mostrar la insuficiencia del pensamiento vulgar.

Schelling dice con razón que la filosofía griega había sobrepasado ya en sus primeros pasos la menoría de edad dialéctica. Tiene razón al decir esto porque no existe filosofía mientras no se ha superado esa menoría de edad. La superación del pensamiento vulgar es el primer paso hacia la filosofía. Y por esto la filosofía es siempre un ataque constante contra el sentido común humano. No con el propósito de eliminarlo en general, o incluso

de poner a la filosofía en lugar del pensar cotidiano, sino para inquietar continuamente ese pensar, a fin de que se desconcierte —no en verdad ante sí mismo en general, sino respecto de la autocracia que él se arroga una y otra vez sobre todo pensar y saber.

Todas las proposiciones decisivas de la filosofía son "dialécticas"; nosotros entendemos esa expresión en el sentido amplio, pero esencial, de que algo, y por cierto algo esencial, puede sólo ser comprendido verdaderamente en tránsito a través de otro. En ese sentido es "dialéctica" la sentencia de Parménides: *τό γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶ εἶναι.* "Pensar y Ser es lo mismo". O la sentencia de Heráclito: *ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος, λιμός.* "Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre".

En tal sentido es "dialéctica" la proposición de Platón: El no-ente es ente, *τὸ μὴ 'όν - 'όν.* O la proposición de Kant: La esencia de la experiencia es la esencia del objeto de la experiencia. O la proposición de Fichte: El yo es el no-yo (el yo tiene que ser entendido en Fichte como la unidad viviente de ente y 'Ser'. "Yo" quiere decir lo que "es" todo, lo que puede volverse a sí mismo objeto, cuyo propio 'Ser' puede ser además ente en el yo). O la proposición de Hegel: yo soy la cosa y la cosa es yo.

Esas proposiciones filosóficas son "dialécticas", es decir, el Ser que es pensado en ellas tiene que ser concebido siempre a la vez como No-ser. Esto significa que la esencia del Ser es en sí misma finita. Y de esto resulta que allí donde el Ser exige ser concebido en cuanto infinito y absoluto, como en el idealismo alemán, es necesario constituir la dialéctica como un método especial. La intuición *intelectual* en el sentido del idealismo alemán y la dialéctica por él constituida no se excluyen, sino se exigen recíprocamente.

Friedrich Schlegel dice una vez (*Athenaeumsfragmente*, 82): "...una definición que no es ingeniosa, no sirve para nada"; éste es sólo un giro de la dialéctica idealista hacia el romanticismo.

Pero si se separa ese método de las experiencias y posiciones fundamentales del idealismo absoluto, la "dialéctica" se convierte en la perdición del conocimiento filosófico, en lugar de ser un verdadero instrumento para el mismo. De la circunstancia de que la esencia del Ser sea "dialéctica" en el sentido mencionado, no se sigue sin más que el método de la filosofía tenga que ser siempre la dialéctica. Donde sólo se echa mano de ella por casualidad y se la manipula de manera extrínseca, como una técnica mental, es ella una calamidad y un extravío.

La consideración ontológica intercalada por Schelling sobre la ley de identidad y la esencia de la cópula tiene el propósito de señalar el sentido superior del saber filosófico y las condiciones para apropiarse de él. Si se supone

que "Dios es todo" es una proposición filosófico-metafísica, entonces ella sólo puede en general ser discutida después que se ha alcanzado el único nivel de discusión posible sobre ello, es decir, la comprensión superior, dialéctica, de la identidad y del Ser, en suma: la esfera del indagar ontológico. Hemos tenido que detenernos más tiempo en esta consideración intercalada, porque: 1) la investigación principal se mueve en el ámbito del pensamiento dialéctico, y porque 2) además, en el curso del tratado están esparcidas aquí y allá consideraciones ontológicas intercaladas, a menudo tan sólo en la forma de pocas frases, y porque es importante captar desde el comienzo su propósito y alcance. (La nota de las pp. 342-43 no aporta nada nuevo sobre el asunto; pero ella es característica del estilo de confrontación polémica de Schelling; importante desde el punto de vista de la cosa misma es la referencia de Schelling a Leibniz, el cual pensó por primera vez sistemáticamente y en sentido amplio la identidad como copertenencia, y por cierto en el contexto de una reflexión fundamental sobre la esencia de la "unidad" como determinación capital del Ser), (cfr. el 'έν al comienzo de la filosofía occidental).

4. DIVERSAS FORMULACIONES DEL CONCEPTO DE LIBERTAD (LA PREGUNTA ONTOLÓGICA COMO PREGUNTA FUNDAMENTAL)

Después del interludio dedicado a la discusión de los tres conceptos de panteísmo y de la consideración ontológica allí entremezclada, la marcha del tratado toma de nuevo el camino anunciado a modo de sugerencia en las pp. 339-40. Allí se dijo, respecto de la afirmación de que el panteísmo es fatalismo, que el panteísmo no sólo no excluye la libertad, sino que es exigido por su parte como el sistema único posible, a saber, si la libertad es experimentada y conceptuada a la vez de manera originariamente adecuada. Por ello es ahora de importancia fundamental para todas las disquisiciones ulteriores del tratado sobre la libertad, que aprendamos a ver más claramente, qué significa una experiencia no originaria y una experiencia más originaria de la libertad, en qué consiste el concepto *im*propio de libertad, que corresponde a aquella experiencia, y cómo hay que determinar el concepto propio de libertad que proporciona la interpretación de una experiencia originaria.

Basta con mantenernos por entero en el curso del tratado para ser llevados de inmediato a esa distinción entre libertad propia e impropia, pues la consideración prosigue (p. 345: "Ahora bien si se quisiera, avanzando..."), al replantear la cuestión de si el carácter propio del panteísmo está dirigido

a la negación de la libertad, y de si el panteísmo es esencialmente fatalismo. La decisión sobre ese asunto es precedida por una breve consideración histórica, que proporciona una señal acerca de la recta distinción de las diversas experiencias y conceptos de libertad.

Schelling dice: si se tuviera derecho a inferir, de manera incondicionada, del panteísmo el fatalismo, y en consecuencia a inferir a la inversa del fatalismo el panteísmo, entonces el panteísmo tendría que estar presente dondequiera que no se afirme propiamente la libertad. Todos los sistemas que no han alcanzado aún el verdadero concepto de la libertad, que así pues no admiten propiamente la libertad, tendrían que ser panteístas. Ahora bien, hasta el idealismo, es decir, hasta Kant, que constituye la transición, ninguno de los sistemas ha admitido todavía, sin embargo, propiamente a la libertad, puesto que ellos no podían haberse formado todavía el "concepto formal", "propio", de la libertad, sino se movían en un concepto impropio.

¿Cómo hay que entender esa distinción entre el concepto impropio y el concepto propio, "formal" de libertad? (Respecto de la denominación "formal": forma es lo determinante, la esencia en general). Hasta ahora hemos conocido tres conceptos de libertad: 1) libertad en el sentido de comenzar por sí mismo, sin requerir fundamentación, una serie de sucesos, el poder-desde-sí; 2) libertad como estar-libre de aigo; cuando decimos que el enfermo está libre de fiebre o que esta bebida está libre de impuesto; 3) libertad como 'Ser'-libre *para* algo, el obligarse uno mismo a algo. Ese concepto de libertad mencionado en último lugar conduce a la comprensión del concepto "propio" de libertad (con inclusión del número 1). Y además:

4) aquella concepción que ve al 'Ser'-libre como el mero dominio del espíritu sobre la sensibilidad, de la razón sobre los impulsos, apetencias e inclinaciones, se mantiene en el concepto impropio de la libertad. Ese modo de 'Ser'-libre puede ser comprobado por el "sentimiento más vívido", precisamente de tal enseñorearse sobre... (p. 345; cfr. p. 371). Pero con esto no se ha captado aún el concepto "propio" de la libertad, ni se ha acertado con la esencia, la forma y el fundamento esencial. Esto lo logró por primera vez Kant y el idealismo. 'Ser'-libre significa según el idealismo: estar fuera de toda conexión causal de la naturaleza y ser, sin embargo, causa y fundamento, y subsistir así por sí mismo. Pero incluso la auto-subsistencia no agota todavía la esencia de la libertad. A ello se llega sólo cuando se concibe la auto-subsistencia como autodeterminación, en el sentido de que el ente libre mismo se da la ley de su propia esencia, a partir de ésta misma. Pero el deslinde expreso de la esencia de la libertad propia depende entonces de la determinación que se haga en cada caso de la esencia del hombre —y a la inversa.

5) El concepto formal de libertad es la autosubsistencia en el sentido del mantenerse por sí mismo en la ley de la esencia propia. Esto es lo que significa libertad en sentido propio, dicho históricamente, en sentido idealista. La filosofía de Kant ocasiona y constituye la transición del concepto impropio al concepto propio de libertad. Libertad es en él todavía el dominio sobre la sensibilidad, pero no sólo esto, sino ese dominio también ya como autosubsistencia en el fundamento propio y autodeterminación como autolegislación. Sin embargo, en ese concepto kantiano de libertad no culmina aún el deslinde de la esencia formal de la libertad humana. Pues Kant desplaza esa libertad como autonomía exclusivamente a la razón pura del hombre. Esa razón pura no sólo queda diferenciada, sino en el fondo también separada de la sensibilidad, de la "naturaleza", como de algo totalmente diverso. El sí-mismo del hombre se determina todavía únicamente a partir de la yoidad del "yo pienso", la cual es sólo superpuesta sobre la sensibilidad en tanto animalidad del hombre, pero no es propiamente insertada en la naturaleza. La naturaleza, y lo que se suele llamar así, sigue siendo aquí lo negativo, lo que hay que superar solamente, y no se convierte en un cofundamento propio de la plena existencia del hombre. Mas donde la naturaleza es determinada así, no como lo que hay que superar solamente, sino como lo codeterminante, ella entra en una unidad superior con la libertad. Pero a la inversa, la libertad, si bien en tanto no desplegada, penetra por su parte en la naturaleza. Al ir más allá de Fichte, Schelling ha dado por primera vez ese paso hacia el concepto esencial, completo y general, de libertad.

Leibniz ha indicado, en otro sentido, una dirección metafísica general para dar ese paso. El escrito de Leibniz que hay que tomar especialmente en cuenta al respecto, la *Monadología,* fue leído por Schelling cuando tenía aún 16 años, como se mencionó al comienzo de la lección. Pero la filosofía leibniciana que se manifiesta en Schelling no es un trozo, separable en alguna forma, del sistema de Leibniz, sino un Leibniz transformado de manera creadora en tránsito a través de Kant y de Fichte. Unicamente en esta forma podemos comprender la llamada "dependencia" de los grandes pensadores entre sí, y preguntar por ellos. Y el hecho de que todos los pensadores esenciales digan en el fondo siempre lo mismo, no depende de que ellos tomen lo mismo unos de otros, sino de que transforman lo originariamente diverso de cada uno, retrotrayéndolo a lo esencial y al origen. Y por esto puede encontrarse en los primeros pensadores en forma de huellas lo que vino a la luz tan sólo en edades posteriores —después de que salió a la luz y por ello se lo puede ver—, sin que pueda decirse que los primeros han pen-

sado y sabido ya lo mismo y de la misma manera. Es necesario tomar en cuenta esta observación también en lo que respecta al concepto de libertad.

Así como es cierto que el concepto propio, es decir, "formal" de libertad, como un mantenerse por sí mismo en el despliegue de la propia esencia, es concebido y desarrollado en su alcance metafísico por primera vez en el idealismo alemán, es posible encontrar ciertamente rastros de él ya en épocas anteriores. A pesar de esto, e incluso precisamente por ello, Schelling puede y tiene que decir que "en todos los sistemas modernos, en el leibniciano como en el spinociano" falta "el concepto propio de libertad".

Pero el sistema leibniciano y sus equivalentes —tal es la idea intercalada aquí— no pueden ser pensados, ciertamente, como panteístas-fatalistas. La no admisión del concepto propio de libertad puede estar presente, sin que se tenga que admitir también el fatalismo y el panteísmo en sentido fatalista. A la inversa, se puede admitir al panteísmo, sin tener que negar la libertad. Así pues, la negación, respectivamente, la afirmación de la libertad tiene que descansar en algo totalmente diverso del panteísmo en el sentido de la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios. Si hay que probar, por esto, la compatibilidad del panteísmo y la libertad, tanto el panteísmo, es decir, el sistema, como la libertad, tienen que ser discutidos en dirección a ese otro fundamento. Nosotros ya lo sabemos: la base de la pregunta acerca de la compatibilidad del panteísmo y la libertad, y así pues de la pregunta por la posibilidad de un sistema de la libertad, es una base ontológica; más exactamente, y con referencia al panteísmo y a las proposiciones que lo expresan: la comprensión adecuada del Ser y de la determinación fundamental del Ser, la identidad. De tal manera, hemos de considerar a la fundamentación de un concepto originario de Ser, en el lenguaje de Schelling: a la fundamentación más originaria de la identidad absoluta en una "cópula" más originaria, como la ejecutoria propiamente metafísica del tratado de la libertad.

Schelling había sugerido de antemano en las pp. 339 y ss. la nueva solución a todo el problema, al mostrar cómo el sentimiento más vívido de la libertad del hombre no pone a éste fuera de Dios ni contra Dios, sino como coperteneciente a la "vida de Dios". La libertad exige inmanencia en Dios, así pues, el panteísmo. Ahora (pp. 345 y ss.) se trata de mostrar, a la inversa, que el panteísmo bien entendido exige la libertad. Si esa prueba tiene éxito, entonces queda refutada en todo respecto la aseveración, convertida en lema, de que el panteísmo, como único sistema posible, es necesariamente fatalismo. En ese caso al menos queda franco el camino para la posibilidad de un sistema de la libertad.

¿Qué pasa con la idea de que el panteísmo bien entendido exige la admisión de la libertad humana? ¿Qué significa: el panteísmo bien entendido? La respuesta tiene que poder ser extraída de la discusión histórica y fundamental de las proposiciones del panteísmo.

Las proposiciones del panteísmo rezaban: 1) todo es Dios; 2) las cosas individuales son Dios, 3) Dios es todo. Las dos primeras proposiciones e interpretaciones del panteísmo resultaron ser "insulsas", porque en ellas se aniquila la esencia de Dios y de esta suerte se elimina aquello respecto de lo cual todas las cosas, y cada una en particular, deberían ser en Dios. Sólo la tercera proposición es admisible, pero en primer lugar como pregunta. Y la pregunta tiene que referirse a lo que significa el "es". Ha resultado que la identidad de S y P, enunciada en la proposición en general, y justamente en esa proposición, Dios es todo, no puede ser concebida como mero "ser uno y lo mismo" sino como copertenencia de lo diverso en base de una unidad originaria.

(Ciertamente, si se presupone el concepto impropio de identidad, identidad = "ser uno y lo mismo", entonces en la proposición "Dios es todo" se supone que todo es "uno y lo mismo" que Dios, no se tolera al todo como otro, como diverso, ni tampoco a la posibilidad de que el hombre sea diverso, es decir, de que se mantenga por sí mismo, es decir, su libertad. En vista de la prueba, ahora convertida en tarea, de que el panteísmo bien entendido exige la libertad, hay que comprender rectamente de antemano la base ontológica, la identidad).

¿Qué resulta de esto para interpretar la proposición "Dios es todo"? En primer lugar: ¿qué tarea probatoria surge ahora? Hemos de caracterizarla de antemano en forma sucinta. Como Schelling recalca una y otra vez, el panteísmo consiste, según su concepto formal, en la doctrina de que todas las cosas permanecen y están contenidas dentro de Dios. Ese estar contenidas las cosas en Dios implica en todo caso algún tipo de dependencia de las cosas respecto de él. Si se admite el panteísmo, se admite que las cosas dependen de Dios. Ahora bien, justo ese panteísmo no sólo ha de admitir la libertad, sino incluso ha de exigirla. Hay que pensar, así pues, no sólo una dependencia que en sí misma proporcione un espacio para la autosubsistencia de lo dependiente, sino que en sí misma —bien entendido: en cuanto dependencia— exija esencialmente a lo dependiente que sea libre en su Ser, es decir, que se mantenga por sí mismo gracias a su esencia. Schelling lleva a cabo esa tarea probatoria desde la p. 345 *finis* a la p. 347 *finis*. Nosotros seguimos cada uno de sus pasos y cuidamos de que entre allí en juego la consideración ontólogica antes intercalada.

Pues si bien parece, a primera vista, como si la libertad, que no podía mantenerse en contra de Dios, desapareciera aquí en la identidad, puede decirse, sin embargo, que esa apariencia es sólo resultado de la representación imperfecta y vacía de la ley de identidad. Ese principio no expresa ninguna unidad que, dando vueltas en el círculo del "uno y lo mismo", no fuera progresiva, y por esto mismo insensible y sin vida. La unidad de esta ley es inmediatamente creadora. En la relación del sujeto al predicado hemos mostrado ya la relación del fundamento a la consecuencia, y la ley del fundamento es por esto una ley tan originaria como la de identidad. Lo eterno tiene por ello que ser, inmediatamente y tal como es en sí mismo, también fundamento. Aquello de lo cual es fundamento, a través de su esencia, es en ese sentido algo dependiente y también algo comprendido en él, desde el punto de vista de la inmanencia. Pero la dependencia no abole la autosubsistencia, ni incluso la libertad. Ella no determina la esencia y expresa sólo que lo dependiente, sea cual sea, sólo podría ser consecuencia de aquello de lo cual depende; ella no significa lo que sea y lo que no sea" (pp. 345-46).

La cuestión del panteísmo está dirigida ahora a la cuestión de la posibilidad de la libertad humana en la totalidad del ente, y está referida ante todo a su fundamento absoluto, es decir, a Dios. La fórmula reza: Dios es todo. Respecto de nuestra pregunta debemos atrevernos a formular la proposición: *Dios es* el hombre. Pero el "es" no significa de antemano "ser uno y lo mismo". Identidad es unidad de la copertenencia de lo diverso; con esto se admite ya al hombre como algo diverso frente a Dios. La identidad —así se reveló aún más claramente en la relación de sujeto y predicado— es la relación de lo fundante con lo fundado, con la consecuencia. Dios es el hombre, Dios en cuanto fundamento hace ser al hombre en cuanto consecuencia. Sin embargo, debido a esto el hombre sería algo dependiente, no sería en absoluto lo que se exige, un ente libre en cuanto algo que subsiste por sí mismo.

Pero, en primer lugar, dependencia significa solamente que lo dependiente depende de su fundamento respecto de que él en general sea, pero no en cuanto a lo que él sea. Para *que* un hijo sea se requiere un padre, pero lo dependiente, el hijo, no tiene por esto que ser *lo* que el *fundamento* es. Lo dependiente depende, en primer lugar, del fundamento y está relacionado con éste sólo en la esfera de la conexión en la que viene a ser, es decir, en el devenir. Con esto no se ha dicho todo sobre el Ser mismo, sobre el acabado subsistir por sí mismo. Por el contrario, si lo dependiente no fuera al fin y al cabo algo "soltado", 'despendido'[18], y abandonado a sí mismo, la dependencia sin algo dependiente sería una consecuencia sin algo consiguiente. "Dios *es* el hombre" significa que Dios hace que el hombre

sea; es decir, si el hombre ha de ser en general verdaderamente una consecuencia, tiene que ser algo que subsiste por sí mismo.

La necesidad de esa proposición puede ser aclarada por entero precisamente aquí. Si Dios es el fundamento y Dios mismo no es una máquina y una causa mecánica, sino vida creadora, entonces lo producido por él no puede ser un mero mecanismo. Si Dios *se* revela, en cuanto fundamento, en lo fundado por él, sólo puede revelarse *a sí mismo* en éste. Lo dependiente tiene que ser él mismo un ente que actúa libremente en sí mismo, precisamente porque depende de Dios.

Dios intuye las cosas tal como ellas son. Ser en sí mismo quiere decir autoestante subsistir por sí mismo. Lo que Dios pone ante sí, sus representaciones, "sólo pueden ser seres autosubsistentes" (p. 347). Lo que descansa en sí mismo es lo libre, la voluntad. Lo dependiente de Dios tiene que ser 'des-pendido' de él por él mismo, de manera que venga a subsistir respecto de sí mismo como algo in-dependiente. Lo independiente dependiente, la "absolutez derivada", no es contradictoria, sino ese concepto capta lo que constituye el lazo entre el fundamento del ente y el ente en total. Dios *es* el hombre; es decir, el hombre en cuanto libre es en Dios, y sólo un ente libre puede en general ser en Dios; todo lo no-libre y todas las cosas en cuanto no son libres son extra-divinas.

Si Dios es pensado como fundamento de todo y si el "es" y el Ser no son malinterpretados, es decir, si son entendidos de manera correcta, el panteísmo conduce tanto menos a la negación de la libertad del hombre, cuanto que él la exige precisamente. Schelling recalca (p. 347) que esa "deducción general" de la posibilidad de la libertad en la totalidad del ente es, en efecto, todavía insuficiente, y piensa con ello de antemano en la derivación metafísica del origen del hombre, que es expuesta en lo siguiente (pp. 357-363).

Recordemos los pasos esenciales del curso anterior del pensamiento:

La pregunta por la posibilidad del sistema de la libertad es la pregunta directriz del tratado de Schelling sobre la libertad. Esa pregunta es desarrollada y decidida por una discusión crítica de la tesis de que el panteísmo, como único sistema posible, es fatalismo. Bajo el título de "panteísmo" viene a discutirse la cuestión del sistema en general, es decir, la cuestión del Ser. Los diversos conceptos de libertad son determinados en conexión con esta cuestión.

Para caracterizar el suelo sobre el cual se mueve la consideración y todo el tratado y para aclarar el modo de proceder, es intercalada una consideración ontológica general (pero no sólo en vista de ese propósito "metódico").

De ella resulta que todas las proposiciones de la filosofía son "dialécticas", en cuanto proposiciones sobre el Ser y la esencia del ente. La filosofía

del idealismo absoluto conduce a la formación de una dialéctica peculiar. Las proposiciones dialécticas son, en cuanto a su contenido, sorprendentes para el pensamiento vulgar.

La aseveración que es necesario rechazar equipara al panteísmo con el fatalismo. Su refutación completa tiene que mostrar dos cosas:

1) Desde el punto de vista de la libertad: el sentimiento más vívido de la libertad del hombre exige la pertenencia del hombre al fundamento del ente en total (exige la admisión del panteísmo).

2) Desde el punto de vista del sistema: el panteísmo bien entendido exige la admisión de la libertad humana.

Los cinco conceptos de libertad

1. Libertad como poder comenzar por sí mismo.
2. Libertad como no estar atado, libertad *de* (libertad negativa).
3. Libertad como obligarse a, *libertas determinationis,* libertad *para* (libertad positiva).
4. Libertad como dominio sobre la sensibilidad (libertad impropia).
5. Libertad como autodeterminación a partir de la propia ley esencial (libertad propia), concepto formal de libertad; *incluye en sí mismo todas las anteriores determinaciones* (cfr. abajo pp. 117 y 124 al 6° y 7° conceptos de libertad).

Respecto de la primera tesis: el rechazo de la aseveración de que el panteísmo es fatalismo fue expuesta anteriormente.

La segunda tesis sobre el panteísmo bien entendido reza: Dios *es* el hombre.

"Bien entendido" quiere decir: el "es" tiene que ser comprendido como identidad real. El fundamento creador tiene que poner algo dependiente como independiente de él. La dependencia concierne al que; el 'lo-que'[19] puede ser tal que lo dependiente sea puesto como algo in-de-pendiente. El tiene incluso que ser puesto así.

Esto es lo que interesa en la introducción: hay que aclarar que sin un concepto suficiente del Ser y sin una experiencia fundamental del ente, suficientemente originaria, no es posible dar un paso adelante en toda la cuestión de la libertad y del sistema de la libertad.

Y ahora hemos alcanzado la etapa de la consideración donde puede descubrirse el peculiar error del spinocismo. Schelling lo formula, de manera vigorosa y lacónica, en la siguiente forma (p. 394, comienzo): "El error... no radica en absoluto en que él [Spinoza] pone las cosas *en Dios,* sino en que son *cosas...*" y que Dios "es también para él justamente una cosa". Ello significa que el error no es teológico, sino primero y propiamente un

error ontológico. El ente es concebido en general y en total según el ser de las cosas, de lo presente cósico, y sólo en esa forma. El spinocismo no conoce lo viviente, ni siquiera lo espiritual como modo propio y tal vez más originario del Ser; incluso la "voluntad" es para él una cosa y la necesidad es sólo una necesidad entre cosas, es decir, mecánica (cfr. I, VII, p. 397).

Por el contrario, en la "deducción" antes cumplida, de la posibilidad de la libertad en el panteísmo, se concibió a Dios como fundamento creador, al hombre como un ser libre que subsiste por sí mismo, y al Ser general, no como rígida referencia de una causa cósica y un efecto semejante, ni como la muerta identidad de lo "uno y lo mismo", sino se lo concibió de manera progresiva, como lazo y unión, que a la vez despide de sí al ente para que se mantenga por sí mismo y con ello une en un sentido más profundo como independencia dependiente, dependencia independiente. El Ser y el lazo originario del Ser no son concebidos como algo mecánico, sino volitivo, para decirlo de manera general: como algo espiritual. Pero se mostrará que incluso el espíritu no es lo más alto; "...él es sólo el espíritu, o el hálito del amor" (p. 405-6), aquello que Platón ponía ya en conexión intrínseca con la esencia del Ser, el 'έρως.Schelling concibe el amor en sentido metafísico como la esencia más íntima de la identidad en tanto copertenencia de lo diverso. "...este es el misterio del amor, que él une entes tales, que podrían ser cada uno por sí mismo y sin embargo no lo son, y cada uno no puede ser sin el otro" (p. 408). El "amor" concebido formalmente es la esencia del lazo, de la cópula, del "es" y del Ser.

Con esto queda abierta la perspectiva hacia la posibilidad de una comprensión más originaria del Ser en general, hacia un "modo de pensar más alto" que el "mecánico", que determinó la filosofía al comienzo de la edad moderna, especialmente en los países de Europa occidental. Sin embargo, surgieron entonces movimientos de reacción; piénsese en Pascal. Pero no se llegó a poner y erigir la filosofía en total sobre un nuevo fundamento, a partir de una comprensión de 'Ser' más originaria. Schelling califica como "un sorprendente fenómeno en la historia de la evolución espiritual alemana" (p. 348), que pudiera hacerse la afirmación que conocemos, de que el único sistema posible es el spinocismo. El autor de esa "sorprendente" opinión fue Jacobi. Y Schelling no se equivoca al sacar a la luz el propósito escondido y la meta lejana de esa opinión. El propósito consiste en prevenir contra la filosofía en general, como algo "pernicioso", por medio de una cacería de herejes; pues el spinocismo en cuanto fatalismo es por supuesto ateísmo, y ante éste tiene que santiguarse todo hombre probo.

Schelling quiere decir fundamentalmente: era justificado que el "ánimo" alemán se opusiera al predominio de la manera de pensar mecanicista occidental; pero no es suficiente, sino incluso pernicioso en dirección opuesta, invocar sólo al ánimo, en lugar de oponer a un pensamiento extraviado la fuerza y dureza de un pensar recto y más originario. El ánimo puede y tiene que ser la base de la cual sacan sus impulsos y fuerzas el pensar y el saber; pero no debe convertirse en el refugio que hay que buscar a ciegas y al cual uno se aferra, en lugar de crecer, gracias a él, hacia la amplitud de lo creador, esto es, de lo que siempre da la pauta. El ánimo, sí, pero no como camastro holgazán para el pensar y el saber. Schelling dice una vez, más tarde (I, X, 199, 5, 269):

> La filosofía verdaderamente universal no puede ser propiedad de una nación en particular, y mientras una filosofía no ha pasado más allá de las fronteras de un pueblo en particular, puede admitirse con seguridad que ella no es todavía la verdadera filosofía, si bien se encuentra tal vez en camino hacia ella.

De tal manera fue algo verdaderamente alemán, que no quedara todo en las invocaciones del Jacobi "al corazón, al sentimiento interior y a la fe", sino que se iniciara la "luz superior del idealismo", es decir, un pensamiento más riguroso, una luz que conquistó el poder en aquel idealismo, que se llama también por esto idealismo alemán, un modo de pensar más alto, que recibió impulsos esenciales de Leibniz y un primer fundamento verdadero puesto por Kant.

5. Esencia y límites del planteamiento idealista

Aquel panteísmo, es decir, aquel sistema que, como hemos visto, no sólo no niega sino que exige la libertad, se funda en el modo más alto de pensar del idealismo, *es* idealismo. En consecuencia, con el idealismo se ha alcanzado ya el "sistema de la libertad" y el idealismo se ha expresado ya también como sistema de la libertad dondequiera que se ha constituido como sistema. El idealismo fue fundado como sistema por *La teoría de la ciencia* de Fichte, fue completado esencialmente por la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, elevado a un nivel más alto por su Sistema del Idealismo Trascendental, consumado por su Sistema de la Identidad, y fue fundado expresamente, en una marcha estructurada, por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. ¿Para qué desarrollar entonces una vez más la pregunta por el sistema de la libertad? Schelling dice (p. 351):

> Pero el propio idealismo, por mucho que hayamos sido elevados por él en este sentido y que sea cierto que le debamos el primer concepto perfecto de la libertad formal, es, sin embargo, todo menos que el sistema consumado, y nos deja perplejos a pesar de todo, tan pronto como queremos ahondar en lo más exacto y preciso, en la doctrina de la libertad.

Esto significa que el idealismo es, ciertamente, el sistema de la libertad en cuanto concierne a su proyecto y a su posibilidad interna; pero él no es aún ese sistema, mientras queden sin conocerse dificultades aún no zanjadas de manera esencial en lo que da su centro y nombre a ese sistema, en la esencia de la libertad y en su determinación de esa esencia. Ante todo, el idealismo no es el verdadero sistema de la libertad, si él, precisamente, impide ver en general esas dificultades no solucionadas en la esencia de la libertad y es justamente incapaz de zanjarlas. Y así ocurre en efecto. El idealismo ha alcanzado por cierto el concepto formal de la libertad, ha conocido la esencia universal de la libertad como autosubsistencia y autodeterminación respecto de la ley de la propia esencia, pero no ha entendido o no ha concebido aún el hecho de la libertad humana en cuanto a su facticidad.

Por esto, la pregunta por la libertad humana tiene que ser planteada ahora expresamente en vista al sistema de la libertad. Y esa pregunta está anunciada de modo expreso en el título del tratado. Si es que la libertad determina la esencia del hombre, la aclaración de la esencia de la libertad *humana* es solicitud por la esencia de aquél. ¿De qué sirve además un sistema —en tanto ensamble, que se sabe a sí mismo, del ente en total— en el que no esté ensamblado el hombre en tanto sapiente, con la plena determinación de su ensamble esencial, un sistema en el cual él no pueda ser una ensambladura esencial?

Con la pregunta por la esencia de la libertad *humana* viene a tambalearse el "sistema de la libertad", es decir, en este caso el idealismo. Al probar que es necesario poner en cuestión al propio idealismo, alcanza su meta la introducción del tratado sobre la libertad: en esa forma fija ella por primera vez al tratado su tarea propia y le da su justificación. Hay que estremecer al idealismo; ello significa que Schelling desplaza el suelo de su filosofía a un fundamento más profundo. Para entender la necesidad de ir más allá del idealismo precedente hay que expresar en forma más clara lo que Schelling entiende bajo el título de "idealismo", esto es, se trata de decir en qué sentido el idealismo alemán se entiende a sí mismo como idealismo. Con esta aclaración aportamos la base para comprender las pp. 350 a 353. Evidentemente, no podemos brindar aquí ni una historia del concepto y

del vocablo "idealismo", ni de la cosa designada por éste. La aclaración del concepto de "idealismo" se mantiene dentro de los límites de nuestra tarea.

"Idealismo" es, según el concepto contenido en esa palabra, aquella concepción filosófica fundamental, en la cual la idea, y la concepción que se da en cada caso de ella, determinan la pregunta fundamental de la filosofía. La pregunta fundamental de la filosofía reza: ¿Qué es el ente en cuanto tal? Esta es la pregunta por el Ser. "Idea" significa, de acuerdo con la palabra griega ἰδέα, lo visto en el ver, el viso, el viso del ente pre-sentado en un poner-ante-sí. No podemos exponer aquí cómo, a partir de esto, la ἰδέα se convierte en una determinación fundamental del Ser en la filosofía de Platón, ni tampoco cómo, en el transcurso de la historia, se transformó la doctrina platónica de las ideas y el concepto de idea (cfr. ahora *Introducción a la Metafísica).* Idealismo es la interpretación de la esencia del Ser como "idea", como ser-representado del ente en general.

Ahora tomamos en cuenta sólo el estado de la cuestión al comienzo de la Edad Moderna, a la cual hemos caracterizado ya respecto de la génesis de la formación de sistema. Idea quiere decir para Descartes lo mismo que representación, y por cierto en un doble sentido: lo representado en cuanto tal y el representar como acción. Pero todo representar es un yo represento, yo pienso, y todos los modos de comportamiento del yo, también el tener sensaciones, son un representar en sentido amplio, pensar. Hemos visto que el pensar en cuanto "yo pienso" es el tribunal que tiene jurisdicción sobre el Ser: el pensar —la idea. Esa doctrina del Ser, a saber, que éste es determinable en su esencia a partir del pensar, es por ello un idealismo.

Pero en tanto el pensar es concebido como "*yo* pienso" y el "yo", el *ego sum*, el sujeto, pasa por ser la realidad fundamental, el idealismo es entonces aquella doctrina del Ser en la cual la esencia de éste se determina a partir del "yo" (sujeto). Idealismo significa desde entonces aquella doctrina del Ser en la cual el "yo" tiene la primacía, y por cierto como "sujeto" pensante. La modificación e historia del idealismo se vuelve entonces dependiente de la concepción que se tenga en cada caso del "yo" (sujeto), del representar, es decir, a la vez, de la relación del representar con su representado, el cual, en contraposición al sujeto, es llamado entonces objeto.

En Leibniz surge la idea de que cada ente, que en tanto ente subsiste en general de algún modo por sí mismo, tiene que tener el carácter propio del Ser, que se anuncia según Descartes en la experiencia que tiene el hombre de sí mismo como *ego cogito-sum,* es decir, como sujeto, como yo pienso, yo represento. Todo ente, en tanto es, es representativo, en diversos grados y niveles, desde la penumbra del ser viviente más inferior, hasta la

luminosidad absoluta del yo divino mismo y de su representar. El representar, la idea, se convierte entonces en el elemento constitutivo esencial de todo ente en cuanto tal.

Pero Kant descubre en la *Crítica de la razón práctica,* en tránsito a través de la *Crítica de la razón pura,* que la esencia propia del "yo" no es el *yo pienso,* sino el "yo actúo", yo me doy a mí mismo la ley a partir del fundamento del ser, yo soy libre. En ese 'Ser'-libre el yo está verdaderamente consigo mismo, no lejos de sí, sino verdaderamente *en* sí. El yo en cuanto "yo represento", la idea, es concebido entonces a partir de la libertad. El idealismo, en tanto interpretación del Ser, comprende entonces al 'Ser'-en-sí del ente como 'Ser'-libre; el idealismo es en cuanto tal el idealismo de la libertad. Hasta ese punto ha llevado Kant a la filosofía, sin medir él mismo todo el alcance de ese paso.

Pero en ese punto hace su inicio Fichte, introduce en esa idea de la yoidad como libertad pensamientos anteriores, y busca entender a partir de allí la totalidad del ente. El idealismo de la libertad se convierte en sistema por obra de Fichte. Todo ente, si es que él es, tiene su Ser a partir del yo, el cual, en tanto yo pienso, es originariamente posición, hecho y, como hecho, acción-hecho, libertad. La yoidad es, en tanto libertad, todo; también el *no*-yo es, en cuanto *es,* no-*yo,* así pues yoico. Para Kant, por el contrario, la naturaleza seguía siendo lo que aparece desde sí y está contrapuesto a todo yo; no todo ente es absolutamente yoico. Pero para Fichte el idealismo se convierte en una doctrina en la que el yo representativo tiene la primacía en la interpretación del Ser, el idealismo se convierte en idealismo absoluto. Incluso la naturaleza, y precisamente ella, es sólo el no-yo, es decir, ella es también sólo yoidad, a saber, lo que es sólo una restricción para el yo; en sí misma no tiene ella ningún Ser.

Pero contra esa disolución de todo ente en la yoidad del "yo pienso", en tanto "yo pongo", se produce entonces la contrajugada de Schelling (en Fichte habría un "completo asesinato de la naturaleza", I, VII, 445). Schelling se opone a esa aniquilación de la naturaleza como mero no-yo y prueba que la naturaleza se mantiene por sí misma. Pero como también para él —de acuerdo con la posición fundamental de toda la edad moderna—, un Ser que se mantiene por sí mismo quiere decir Ser-sujeto, ser-yo, Schelling tiene que mostrar que también la naturaleza es yoica en sí misma, y no sólo en relación al yo absoluto que la pone, si bien ella es un "yo" aún no desplegado. Y *éste* es el lugar donde es acogida la doctrina de Leibniz de que todo ente es representativo, pero de suerte que ahora cobra a la vez vigencia la intelección kantiana respecto de la esencia del yo. Yoidad es propiamente libertad. En consecuencia, el Ser de la naturaleza, en sus

diversos dominios y niveles, es un advenir-a-sí-misma la libertad. La proposición fichteana de que "la yoidad es todo" tiene que ser completada esencialmente por la inversa: "todo ente es yoidad"; es decir, libertad. Pues la esencia del 'Ser'-en-sí de todo ente es la libertad.

Schelling califica (pp. 351-2) de rareza singular que Kant reconociera, ciertamente, en la filosofía práctica, que la esencia del "yo" es la libertad y que determinara así la esencia de ese ente en sí en su Ser propio, pero que por otro lado, en la *Crítica de la razón pura*, haya declarado que la esencia de la cosa en sí es incognoscible. Se necesitaba sólo un paso para transferir la intelección acerca del 'Ser'-en-sí del hombre al 'Ser'-en-sí de todo ente en general y convertir a la libertad en la determinación positiva y completamente universal del "en-sí" en general.

Por esta vía —indicada sólo en forma burda— el idealismo del "yo represento" de Descartes se convirtió en el idealismo superior del "yo soy libre", en el idealismo de la libertad. Gracias a esa evolución, el idealismo llevó a mayor claridad la posición contraria, el realismo. ¿Pero qué quiere decir aquí realismo? *Res* significa en general la cosa en sentido amplio; una *res* es para Descartes también el yo, el *ego*, la *res cogitans*, el sujeto al igual que el objeto. Pero mientras más se desplaza hacia el sujeto la determinación que da la pauta a todas las cosas, y mientras más se configura la yoidad del sujeto y desaparece su carácter de cosa, la *res* y lo real se vuelven cada vez más lo que se contrapone al yo como concepto contrario y límite. "Realismo" se convierte así en el título de aquella concepción del ente que, al determinar al Ser, hace abstracción de que es yoico, representativo y libre; el ente en cuanto ente es "sin yo", no es representativo, sino obra sólo de manera mecánica, no es libre, sino es forzosidad mecánica.

La oposición de idealismo y realismo es metafísica, concierne al tipo de interpretación del Ser en general. (El idealismo interpreta al Ser desde el punto de vista del yo y de la libertad; el realismo lo interpreta sin yo, de manera forzosa y mecánica). El nombre tradicional del ente, en cuanto es por sí mismo, es "sustancia". Para el idealismo la sustancia es yoica, es decir, sujeto; para el realismo ella es carente de yo, una mera "cosa". Hoy estamos completamente desorientados por la afilosofía de fines del siglo XIX, con sus extravíos gnoseológicos, y entendemos los títulos "idealismo"-"realismo" como referidos en primera línea a la "teoría del conocimiento". Idealismo pasa por ser aquel punto de vista que niega la "existencia" del mundo exterior, y realismo, aquel que la afirma y que incluso cree ser capaz del artilugio de probar además esa existencia del mundo exterior. Con tales conceptos insuficientes, de idealismo y realismo, no es posible entender, ciertamente, nada de la historia de la filosofía moderna desde Descar-

tes hasta Hegel en cuanto historia del idealismo. El realismo filosófico, es decir, el realismo entendido a partir de la pregunta y la interpretación del Ser, es aquella doctrina ontológica que comprende cósicamente todo ente, y toma a la cosa natural meramente material como ente modélico.

Ahora bien, cuando en Giordano Bruno y Leibniz todo ente es interpretado como representativo y la naturaleza no se volatiliza, sin embargo, de manera fichteana como un mero no-yo, entonces surge un "realismo superior"; de acuerdo con éste la naturaleza es un poder que existe por sí mismo, pero ella no es algo muerto, sino viviente, a saber, la libertad no desplegada, aún encerrada en sí misma. El paso decisivo de Schelling contra Fichte es que él inserta a la vez ese realismo superior en la filosofía del idealismo. Lo que Schelling llama "Filosofía de la Naturaleza" no significa meramente, y en primer lugar, la elaboración de la "naturaleza" como dominio especial, sino significa concebir a la naturaleza a partir del principio del idealismo, es decir, a partir de la libertad, pero de manera que se devuelve a la naturaleza su autosubsistencia. No hay que entender tampoco esa autosubsistencia sólo en el sentido de Kant, como objeto de la experiencia, sino como fundamento que sostiene todo ente. Dentro de la filosofía en total, la filosofía de la naturaleza es sólo la "parte *real*" (p. 350), a diferencia de la filosofía trascendental, la filosofía del espíritu, como parte "*ideal*". Pero ambas tienen que juntarse en su verdadera unidad, es decir, en una unidad que deja su autosubsistencia a lo que hay que unificar y lo entiende, sin embargo, a partir de un fundamento más alto.

Esa unidad es, de acuerdo con lo antes dicho, la identidad rectamente entendida. Por esto Schelling llama al sistema que concibe la copertenencia de la parte real y la ideal, el sistema de la identidad. "Una compenetración recíproca del realismo y del idealismo era el propósito expreso de sus esfuerzos" (p. 350), dice Schelling de sí mismo y de su trabajo filosófico, hasta el momento en que en el tratado sobre la libertad se dispone a dar un nuevo paso. Pero como el realismo superior es sólo un tal, porque descubre ya en la naturaleza, y en determinadas formas rudimentarias, a la idea, la representación, el "yo" y la libertad, y es así, pues, un realismo superior en base del concepto idealista del Ser, el sistema de la identidad ahora alcanzado sigue siendo también, en lo fundamental, un "idealismo".

> El concepto idealista [es decir, la interpretación del Ser como 'Ser'-libre] es la verdadera iniciación a la filosofía superior de nuestra época y en especial al realismo superior de la misma (p. 351).

El sistema del idealismo es "sistema de la libertad" porque el principio de la formación de sistema, el fundamento que determina el ensamble fun-

damental del Ser, "la idea", es entendido como libertad; no es casual que la última sección de la *Lógica* de Hegel, es decir, de la metafísica general del idealismo alemán se titule "La idea". "Idea" ya no quiere decir entonces el viso avistado del ente presente como cosa, sino significa en paso a través del "yo pienso" de Descartes, el estar-representado el ente —representado; es decir, que ese representar, el estar-representado, se representa a sí mismo. Por esto, "Idea" quiere decir siempre en el idealismo alemán el aparecerse el ente a sí mismo en el saber absoluto. Por ello la idea absoluta es: "la punta más alta y más aguzada... la *personalidad pura* que, sólo a través de la dialéctica absoluta, que es su naturaleza, *abarca en sí misma todo* y lo mantiene, porque ella hace de sí lo más libre—, la simplicidad, la cual es la primera inmediatez y universalidad" (Hegel, *Ciencia de la Lógica,* OBRAS, V, 349). Ser absoluto, 'Ser'-en-sí del ente quiere decir 'Ser'-libre, y 'Ser'-libre significa determinarse a sí mismo a partir de la ley del propio ser. Ser en general quiere decir por ello: "Ser" *en* sí y *por* sí, consigo, quererse, querer a secas. Schelling dice (p. 350):

> En última y más alta instancia no hay ningún otro "Ser" que querer. Querer es "Ser" originario.

Esto significa: el Ser originario es querer.

Querer es tender y apetecer, pero no como ciego impulso y empuje, sino guiado y determinado por la representación de lo querido. Lo representado y el representar, la idea, son así pues lo que quiere propiamente en el querer. Concebir al Ser como querer, quiere decir concebirlo a partir de la idea, pero no sólo como idea, a partir de la idea y así pues de manera idealista. El punto de partida de ese concepto idealista del Ser ha sido dado por Leibniz. La sustancia, el ente que existe por sí mismo, es lo que él es en tanto *perceptio* y *appetitus,* representar y tender. Esto no es entendido en el sentido de que la sustancia sea primero algo por sí misma y tenga luego, además, dos propiedades (representar y tender), sino el tender es en sí representativo y el representar es tendiente, y el tender representativo (querer) es el modo fundamental del "Ser" del ente, en base del cual y de acuerdo con el cual es en cada caso algo en-sí-uno, un ente. "Querer es 'Ser' originario". Querer es la esencia originaria del Ser, dice Schelling.

El hilo conductor de la introducción es la cuestión del panteísmo y esta cuestión es la pregunta por el principio de la formación de sistema, y ésta es la pregunta por la esencia del Ser, la pregunta ontológica. Ahora nos encontramos en la respuesta a la pregunta planteada propiamente bajo el título de "panteísmo": Ser es querer; el ente en tanto ente es voluntad, y en cada caso según los niveles jerárquicos en los cuales es. Sobre la base

de este concepto de Ser se hace comprensible que si el panteísmo representa el único sistema posible, no es fatalismo, sino idealismo y, en cuanto idealismo, un idealismo de la libertad. Panteísmo es sistema de la libertad, en cuanto él es idealismo. Por esto dice Schelling (a mitad de la p. 352):

> Asimismo sería un error creer que el panteísmo es abolido y aniquilado por el idealismo, una creencia que sólo podría originarse de la confusión del mismo con el realismo unilateral. Pues para el panteísmo en cuanto tal es totalmente indiferente si son cosas individuales las que están comprendidas en una sustancia absoluta, o si son igualmente muchas voluntades individuales las que lo están en una voluntad originaria.

El sistema de la libertad es posible en cuanto idealismo sobre la base del concepto idealista del Ser: 'Ser' originario quiere decir querer.

Mas ahora se anuncia el *"pero"* propiamente dicho. El Ser es entendido como querer, como libertad. Pero con esto se amplía el concepto de libertad hasta ser la determinación más universal de todo ente. De tal modo, en ese concepto amplio de libertad viene a perderse precisamente lo que caracteriza la libertad de un ente particular y tal vez sobresaliente. A partir de ese concepto amplio y general de libertad no es posible entonces concebir sin más precisamente la libertad humana en cuanto humana. Para determinarla hay que poner en cuestión la esencia del hombre. Por otra parte, la libertad, como autosubsistente determinarse a partir de la ley esencial, proporciona sólo el concepto formal de libertad, la forma, el "cómo" del 'Ser'-libre en general. Con esto no se ha determinado aún en qué consiste la esencia y la ley esencial, el principio del hombre (cfr. "Edades del mundo", Introducción). No se ha dicho aún a partir de qué y para qué el hombre puede determinarse conforme a su esencia, y en dónde él se mantiene en base de tal determinación. La libertad no se ha determinado aún como humana, como la libertad que es real en tanto humana.

¿Qué es el 'Ser'-libre y la libertad en tanto ellos se determinan a partir de la esencia cósica, de la realidad del hombre? ¿Cuál es el concepto real, y por esto viviente, de la libertad humana? Esta es la pregunta y es la cuestión que el idealismo no puede plantearse ya. El idealismo se topa aquí con un límite, porque él mismo presupone para su propia posibilidad el concepto de hombre como yo racional, un concepto que excluye una experiencia fundamental más originaria de la esencia del hombre. Ahora bien, según la exigencia más propia del idealismo —que cumple también la filosofía tradicional, como lo demuestran las palabras fundamentales νοῦς, λόγος, ἰδέα, ἰδεῖν— la esencia del hombre es el lugar en que se determina la esencia del Ser en general (véase abajo; cfr. *Introducción a la metafísica,* pp. 88-149). Si, así pues, el idealismo tiene que excluirse de una determinación más origi-

naria de la esencia del hombre, entonces él se veda también a sí mismo desarrollar de una manera originariamente adecuada la pregunta por el Ser en general. Pero entonces el idealismo ya no es capaz de fijar y fundar el principio de la formación de sistema. En consecuencia, el sistema ya no es posible en cuanto idealista. De este modo, la pregunta por la posibilidad del sistema de la libertad se pone nuevamente en movimiento, y con ella también la pregunta de si el sistema tendría que ser y podría ser necesariamente panteísmo, es decir, se plantea de nuevo la pregunta teológica por el fundamento del ente en total.

6. El concepto de libertad de Schelling: Libertad para el bien y para el mal La pregunta por el mal y por su fundamento

La base ontológica y teológica de la filosofía, la ontoteología en total se vuelve problemática. Y esto ocurre tan sólo porque la esencia de la libertad humana, y con ello la esencia del hombre en general, no son experimentadas y conceptuadas de modo esencialmente adecuado. Pero ¿qué queda aún por experimentar? ¿En qué medida la facticidad de la libertad humana no ha sido llevada aún ante el sentimiento más íntimo y más amplio? ¿En qué medida es, así pues, la esencia de la libertad humana todavía, y siempre todavía, una pregunta? ¿Por qué hay que ir más allá de la posición hasta ahora alcanzada por la filosofía, más allá del idealismo? Schelling dice (pág. 352 *finis*):

> El idealismo proporciona en efecto, por una parte, sólo el concepto más universal, y por la otra, meramente formal, de la libertad. Pero el concepto real y viviente es que ella [la libertad] es una facultad del bien y del mal.
>
> Esta es toda la doctrina de la libertad, la dificultad más honda que ha sido sentida desde siempre, y que no atañe meramente a este o a aquel sistema, sino más o menos a todos.

La libertad del hombre es la facultad para el bien y para el mal. (Con esto hemos alcanzado un 6° concepto de libertad según nuestra enumeración; cfr. arriba. pp 100 ss., 107 y abajo p. 124). Basta sólo recordar fugazmente los conceptos de libertad antes comentados, para adivinar de inmediato que la experiencia del 'Ser'-libre y el sentimiento del hecho de la libertad adquieren ahora otra dirección y otro alcance.

Libertas est propensio in bonum —libertad, decían Descartes, sus predecesores y todo el idealismo moderno después de él, es la facultad para el

bien. La libertad, dice Schelling, es la facultad para el bien y para el mal. El mal "se añade"; pero no se agrega simplemente como complemento para llenar una laguna, hasta ahora existente, en el concepto de libertad, sino la libertad es libertad para el bien *y* para el mal. El "y", la posibilidad de esa escisión y todo lo que ella mantiene encerrado, es lo decisivo. Esto significa que el concepto todo de la libertad tiene que transformarse.

El mal —con esto ha sonado el lema de la investigación principal. La pregunta por la esencia de la libertad humana se convierte en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal. Sin embargo, en este punto hay que tomar en cuenta: 1) que el mal viene a ser discutido en esa referencia esencial a la libertad del hombre, y con ello viene propiamente a discusión la esencia del hombre. El mal no es considerado, así pues, por sí mismo, como un tema especial. 2) Pero el mal no es tratado tampoco en el horizonte de la mera moral sino en el más amplio horizonte de la pregunta fundamental ontológica y teológica; así pues, una metafísica del mal. El mal mismo determina también el nuevo punto de partida de la metafísica. La pregunta por la posibilidad y realidad del mal opera una transformación de la pregunta por el Ser. Y para ello la introducción debía servir de preparatoria.

Ahora se comprende por qué hemos interpretado con cierto pormenor la introducción a este tratado. Mientras se cite sólo ocasionalmente al tratado sobre la libertad para probar una opinión especial de Schelling sobre el mal y la libertad, no se habrá entendido nada de él. Ahora se hace también evidente en qué medida el juicio, ciertamente elogioso, de Hegel, sobre ese tratado, es un juicio equivocado, a saber, que ¡él trata sólo una cuestión particular! ¡El tratado que estremece la *Lógica* de Hegel ya *antes* de aparecer! Pero si lo comprendemos desde el comienzo y siempre a la luz y en el propósito de la pregunta fundamental de la filosofía acerca del Ser, entonces entendemos precisamente a partir de él, mirando hacia adelante, por qué Schelling tenía que fracasar, a pesar de todo, con su filosofía, es decir, fracasar en *la* forma en que *él* fracasó; pues que *toda* filosofía fracase, es algo que forma parte de su concepto. El sentido común infiere ciertamente de esto: en consecuencia, no vale la pena filosofar —pues para él sólo tiene valor lo que es provechoso de manera tangible. A la inversa, el filósofo infiere de esto la necesidad indestructible de la filosofía, y ello no en la creencia de que ese fracaso pudiera ser superado algún día y de que la filosofía pudiera quedar "acabada". Pero la filosofía está siempre consumada cuando su fin llega a ser y sigue siendo lo que es su comienzo: la pregunta. Pues sólo en tanto la filosofía permanece detenida verdaderamente en el preguntar, fuerza ella lo digno de ser preguntado a mostrarse ante la vista; pero en tanto ella patentiza lo digno de ser preguntado en el más alto grado,

coopera ella en la realización de la patencia de lo que, desde la base, supera y sobrepasa a la nada y lo nulo, es decir, en la realización de la patencia del Ser. El Ser es lo más digno porque él mantiene el más alto rango ante todo ente, en todo ente y para todo ente. El Ser es el éter en el cual el hombre respira, un éter sin el cual él degenera en mero animal, y toda su acción en mera cría de animales.

Hemos intentado interpretar aquí el tratado sobre la libertad, porque él es en su médula una metafísica del mal; porque la pregunta fundamental de la filosofía acerca del Ser recibe con ello un nuevo impulso esencial; porque a ese impulso le ha estado hasta ahora vedado todo desarrollo, y porque ese desarrollo puede ser hecho fructífero sólo en una transformación superior; ésta es la razón propiamente filosófica de esa elección.

Con el enunciado sobre la libertad humana como facultad para el bien y para el mal ha llegado a su meta la introducción; pero ella no ha llegado a su fin. Pues antes de que la nueva tarea pueda ser puesta en movimiento por la investigación principal, ella tiene que ser desarrollada primeramente en cuanto tarea. Ello ocurre en la parte final de la introducción (pp. 353-57 arriba).

Schelling muestra primeramente cómo la realidad del mal hace volar al sistema en pedazos, y discute las diversas posibilidades de una inserción del mal en el sistema. Al poner a prueba tales intentos, vienen a discusión diversas versiones del concepto del mal. Por esto se llega por esa vía, a la vez, a una primera visión sinóptica del territorio en inquisición, que exige ser designado como "el mal". El resultado de ese examen final de la introducción es en primer lugar negativo: los sistemas anteriores, en especial también el idealismo, no son capaces de fundar un sistema verdadero al reconocer la realidad del mal. Por otra parte, ese resultado es afirmativo: es necesario aprehender de manera más originaria el fundamento de determinación del sistema, la esencia del Ser en general, a fin de que el mal sea concebible en su Ser más propio, pueda ser ensamblado así en el sistema y por consiguiente sea posible un sistema de la libertad.

Como esa consideración final no ofrece en detalle dificultades especiales, siempre que podamos dar por entendido lo dicho al interpretar la introducción, nos limitamos a caracterizar los rasgos fundamentales de la marcha de esa parte final y a poner de relieve lo importante respecto del concepto del mal.

El sistema, visto desde el panteísmo, puede expresarse en su articulación fundamental por medio del enunciado: Dios es todo. En el "es" reconocimos la ensambladura que existe entre el fundamento del ente en total y el universo del ente. La referencia entre fundamento y universo puede concebirse en tres formas principales, que se han constituido también histórica-

mente. La primera y la más general es la permanencia de las cosas dentro de Dios ("inmanencia"); la segunda, es el ser Dios acompañante de todas las cosas ("concursus"); la tercera, es el efluir todas las cosas a partir de Dios y el total alejamiento de las cosas respecto de él ("emanación"). De acuerdo con esto, Schelling sigue, por tres caminos, los diversos intentos de escapar a la dificultad que penetra en el sistema junto con el mal.

Aclaremos una vez más en esbozo el trasfondo histórico del nuevo planteamiento de Schelling. El idealismo, entendido metafísicamente en vista de la pregunta por el Ser, es la interpretación del Ser a partir del pensar. El lema de esa interpretación reza: Ser y pensar. Pensar es, desde Descartes: *Yo* pienso. Pero el 'Ser'-yo tiene desde Kant su esencia en la libertad. Idealismo es idealismo de la libertad. Todo ente en sí es 'Ser'-libre. Yoidad es todo ente, y todo ente es yoico. Hasta esta etapa había llegado el idealismo en el momento histórico en que Schelling tomó el camino del tratado de la libertad. Schelling mismo proviene de su sistema de la identidad.

Ser es entendido como yoidad, como libertad. 'Ser'-libre es voluntad. Ser es por esto, originariamente: querer. *"Querer* es 'Ser' originario".

Pero aquí se pone a la vez de manifiesto el límite; en tanto la libertad se convierte en la determinación más general de todo ente, ella se vuelve a la vez insuficiente para aprehender en esencia lo más propio de la libertad humana.

De tal modo se suscita la pregunta por la libertad *humana*. Pero no como pregunta particular; pues aquel desarrollo de la posición fundamental idealista hasta el concepto de libertad del idealismo se realizó sobre la base de una interpretación de la esencia del hombre.

Si la libertad humana se convierte ahora de nuevo en pregunta, la posición fundamental del idealismo en general y la del realismo superior, fundado por él, se vuelve con ello cuestionable. ¡Ser es querer; con esto nos topamos con el límite; la transición se hace visible a la vez en la pregunta por la esencia del querer!

Schelling plantea de nuevo la pregunta por la libertad humana y por cierto en una dirección, cuyo acceso es obstruido precisamente por el idealismo.

El idealismo entendía la libertad como determinación del yo puro, como determinarse a sí mismo en tanto ley, como autolegislación en la buena voluntad. Sólo ésta es buena.

La libertad es entendida en Schelling, por el contrario, como la facultad para el bien y para el mal (6. Concepto de libertad). El mal no es un añadido y un complemento; sino la libertad se transforma desde su base en algo diverso. La pregunta por la libertad tiene que ser planteada como pregunta.

La pregunta por el mal se convierte en la metafísica del mal y por cierto

en vista del sistema. La tarea de la investigación principal es preparada en la parte final de la introducción. Ella da una primera visión panorámica del territorio de la indagación.

¿Cómo puede la realidad del mal ser puesta de acuerdo con el sistema? El sistema precedente se ha vuelto imposible.

¿Cómo puede pensarse la *realidad del mal?*

El preconcepto del mal.

En el panteísmo, en su sentido más amplio, nos ha legado la tradición diversos intentos de hacer compatible el mal con el sistema:

1) Inmanencia, permanecer dentro.

2) *Concursus*, acompañamiento.

3) Sistema de la emanación, efluvio de las cosas a partir de Dios.

Ad. 1) (p. 453 arriba). Primera proposición: la posibilidad de la inmanencia se ve estremecida desde su fundamento por el hecho del mal. Si el mal es un ente real, pero Dios es el fundamento del ente, entonces habría que admitir aquél en la voluntad originaria misma y declarar que Dios es malo. Desde el punto de vista de la inmanencia, sólo queda la escapatoria de negar la realidad del mal, pero esto —según la nueva determinación— equivale a negar la libertad. Si bien la discusión de la primera tentativa de insertar al mal en el sistema resulta exigua, su resultado es de la mayor importancia para la estructuración de todo el tratado y con ello para la cuestión del sistema. Queda dicho ahora, si bien no de manera expresa, que el sistema es imposibile en tanto inmanencia de las cosas en Dios, aun cuando no se conciba esa inmanencia como "ser uno y lo mismo". En lo anterior se ha asestado ya dos golpes contra la inmanencia: 1) Inmanencia no es "ser uno y lo mismo". 2) La inmanencia no debe ser entendida como inmanencia de las cosas en Dios, en tanto cosa. 3) Ahora se sucede otro golpe: ser y permanecer adentro son algo en absoluto imposible (cfr. abajo). Pero en tanto la inmanencia, como veíamos, constituye en general la forma del panteísmo, también éste se ve estremecido, al menos en su forma anterior (cfr. I, VII, pp. 358-9, 410-11).

Ad 2) (p. 353: "Sin embargo, no menor es la dificultad... también esto positivo de Dios"). Las mismas dificultades hacen utópica la segunda escapatoria. Si el fundamento del ente en total es pensado sólo como aquello que permite el mal, ese consentimiento equivale precisamente a su autoría, cuando el ente en el que se permite el mal es esencialmente, en su Ser, una consecuencia del fundamento. O se viene de nuevo a negar la realidad del mal y por consiguiente a la negación de la libertad, con lo cual toda la cuestión se vuelve carente de sentido.

Ambos sistemas, el de la inmanencia y el del concurso, son planteados de tal manera que todo ente positivo es concebido como proveniente de Dios mismo. Pero si el mal es algo positivo, entonces se anulan ellos mismos, pues Dios es pensado por supuesto siempre como el *ens perfectissimum*, como el ente más alto, que excluye toda "falta". Por ello se recae cada vez en el subterfugio de pensar que el mal no es nada positivo, para salvar al sistema.

Ad 3) (pp. 354 abajo-355 abajo: "Por esto, aunque uno finalmente..."). El tercer camino consiste en hacer que el mal se origine sólo poco a poco, por el creciente alejamiento de Dios, en admitirlo primero en el lugar en que las cosas están más alejadas de Dios, y concebirlo incluso como esa completa lejanía de las cosas respecto de él. Pero es fácil de ver que ese camino es inútil. En el sistema del efluvio de las cosas a partir de Dios (sistema de la emanación), la dificultad de hacer compatible al mal con Dios no está solventada, sino sólo pospuesta. Pues para que las cosas puedan dimanar de Dios, ellas tienen que ser ya de alguna manera en él. La doctrina de la emanación se ve rechazada hacia la teoría de la inmanencia y se enreda de nuevo en sus imposibilidades. Además: si la mayor distancia posible de Dios ha de constituir la maldad, ¿a partir de qué ha de explicarse el alejamiento mismo? Si su causa no yace en las cosas mismas, entonces es Dios, de todos modos, la causa del alejamiento y con ello del mal así entendido; o las cosas se desprenden a sí mismas, y este desprendimiento es la primera culpa, y queda la pregunta acerca de dónde procede el mal en las cosas.

Los tres sistemas no cumplen lo que ellos debían cumplir: explicar la posibilidad de la coexistencia y Ser del mal con Dios. Esto nos hace presumir que: 1) el fundamento del ente en total no ha sido concebido suficientemente; 2) que el Ser del mal es determinado de manera inadecuada, y 3) que falta ante todo un concepto de Ser, que posibilite concebir al fundamento del ente en unidad con el mal como un ente.

¿Pero es el mal realmente y en absoluto un ente? El hecho de que se recaiga una y otra vez en el subterfugio de negar la realidad del mal, indica que la causa de ese hecho ha de yacer en la esencia del mal mismo. Como se suele admitir, el mal pasa por ser lo no-bueno, una carencia, algo que falta; lo que falta no existe; al no-existir y no-estar-presente lo llamamos el no-ente. De lo que, según su esencia, es no-ente, no puede decirse que sea un ente. Según esto, la realidad del mal es sólo una apariencia. Sólo lo positivo puede ser real en cada caso. Y lo que llamamos directamente el mal, falseándolo a través de esa denominación y transformándolo en algo

positivo, eso carencial es siempre, en cuanto es, sólo un grado del bien, en cada caso diverso —así lo enseña Spinoza.

La dificultad está encerrada aquí en el concepto de no-ente. Y sabemos que la filosofía griega fue animada desde su inicio por esa pregunta de si el no-ente es, y cómo él es. Sin ahondar ahora en esto, tenemos que retener una cosa de la reflexión presente y llevarla a las consideraciones siguientes, a saber, que la pregunta por el mal y con ello la pregunta por la libertad tiene que ver de algún modo esencialmente con la pregunta por el Ser del no-ente. En referencia al principio del sistema, es decir, a la pregunta por el Ser, esto significa que la pregunta por la esencia del Ser es a la vez la pregunta por la esencia del No y de la nada. La razón de que esto sea así, sólo puede residir a su vez en la esencia del Ser mismo.

En tanto falta, la carencia es ciertamente un no-estar-presente; sin embargo, ese faltar no es una nada. El que ha enceguecido, el que ha perdido la vista, pondrá en duda ardorosamente que la ceguera no sea ningún ente, no sea nada que aflige y oprime. En consecuencia, la nada no es algo nulo, sino algo terrible, lo más terrible en la esencia del Ser. El aturdimiento general piensa por cierto otra cosa: la nada es precisamente nada. Esto lo entiende el colector de tranvía y por eso es correcto.

Pero aunque se tenga y se haya de tener por un ente al mal en cuanto carencia, esa determinación es aun diversa de aquella, más profunda, que mencionamos ya con ocasión de deslindar por primera vez la identidad, a través de la proposición: lo bueno *es* lo malo. Lo bueno es lo que es propiamente ente en el mal. Pero con ello no está dicho que el mal mismo no sea un ente y que sea sólo una carencia. Y aparte de esto hay que preguntar en este punto de inmediato: ¿Qué es ese ente en el bien mismo, que constituye de tal modo el Ser del mal? ¿Cómo hay que concebir a lo bueno en tanto fundamento del mal?

Ahora bien, según el nuevo concepto de la libertad humana, el mal es algo a lo cual la libertad puede decidirse también. Así pues, el mal es puesto primeramente en cuanto tal por la libertad del hombre. En consecuencia, el mal y la libertad del hombre, así entendida, no significan ninguna dificultad para el sistema, por el contrario: en tanto Dios crea al hombre como un ente que es libre para el bien y para el mal, éste comienza a ser primeramente en el hombre y por cierto a partir de su libertad. Ahora bien, el fundamento del ente en total es Dios. En tanto Dios crea al hombre como un ser libre, se descarga a sí mismo de ser autor del mal, y se lo deja al hombre.

Pero esa reflexión, aducida a menudo, encierra sólo una dificultad: ¿Qué quiere decir entonces libertad? Si libertad significa que el hombre es com-

pletamente indeterminado respecto del bien y del mal, entonces se concibe a la libertad sólo negativamente, como mera in-decisión, detrás de la cual y delante de la cual no hay nada y que sigue siendo ella misma algo nulo, una libertad que no es un fundamento determinante, sino completa carencia de determinación, que no puede salir jamás de sí misma. Ese concepto de libertad es a su vez un concepto negativo, sólo que en otro sentido, conocido en la historia de la filosofía como *libertas indifferentiae*, el 7° concepto de libertad en nuestra enumeración (cfr. I, VII, pp. 383 ss. y aquí pp. 100 ss., 107 y 124).

La libertad como pura indecisión no es libertad ni para el bien ni para el mal, no es en absoluto libertad para algo, ni tampoco libertad de algo. Ciertamente, la "in-decisión" no es una nada, sino algo muy efectivo, pero no algo a partir de lo cual pudiera determinarse la libertad, sino a la inversa, algo que, por su parte, sólo puede ser concebido y superado por medio de la libertad.

Si la libertad significa, sin embargo, una facultad para el bien y para el mal, entonces hay que preguntar de nuevo cómo, a partir de Dios en tanto pura bondad, podría engendrarse una facultad para el mal; es más, cómo podría Dios producir en absoluto un ser libre de tal tipo. Ciertamente, se mostró en lo anterior (I, VII, pp. 346 ss.) que la libertad se origina en Dios, al considerar en general que un panteísmo bien entendido no excluye sino incluso exige la admisión de la libertad. Pero ahora se hace evidente que aquella "derivación intentada" sigue siendo de hecho problemática.

> ...pues la libertad es una facultad para el mal, de manera que ella tiene que tener una raíz independiente de Dios (p. 354).

De tal suerte sólo queda la salida de admitir junto a Dios un segundo poder, el poder del mal, el cual, sin embargo, si ha de ser independiente en sí mismo ha de tener igual poder que Dios. Tal dualismo del principio bueno y malo es negado por Schelling pues él conduciría a un sistema del "autodesgarramiento de la razón". La razón es, en efecto, la facultad de la unidad, la facultad de representar al ente en total a partir de lo uno —en la unidad del ente, donde el Ser mismo significa unitariedad, una determinación antiquísima del Ser: 'όν = 'έν.

El dualismo conduce a la desesperación de la razón. Esa desesperación de la razón no es admisible, es decir, la razón tiene que ser salvada —así reza el pensamiento aquí sobreentendido e inexpreso. Ello quiere decir, si se lo entiende más exactamente, que la razón tiene que ser mantenida como el tribunal que decide sobre toda determinación del Ser. En consecuencia,

un dualismo de dos principios del bien y del mal, absolutamente diversos y separados, es imposible.

Pero si la libertad, en tanto facultad para el mal, tiene que tener una raíz independiente de Dios y Dios mismo, por otra parte, debe seguir siendo la raíz una y única del ente, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios sólo puede ser en Dios mismo. Tiene que haber en Dios algo tal, que no "sea" Dios mismo. Dios tiene que ser concebido de manera más originaria.

> Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo y tiene en sí mismo fuerzas motrices totalmente diversas y más vivientes que las que le atribuye la pobre sutileza de los idealistas abstractos (p. 346).

El idealismo que eleva a Dios, concibiéndolo como un puro ser espiritual, para salvar su perfección, hace inofensiva y desrealiza la esencia de Dios. Esto tiene, a su vez, su razón de ser en que la realidad y el ente no han sido en absoluto experimentados en forma adecuada como entes, y el concepto de Ser sigue siendo insuficiente. La ciencia moderna se presenta precisamente, por cierto, como una huida de las vacías construcciones conceptuales de la escolástica medioeval y como una conquista de la naturaleza. Sin embargo, puede decir Schelling:

> Toda la nueva filosofía europea tiene desde su comienzo (con Descartes) esta falta común, que para ella no existe la naturaleza y que le falta un fundamento viviente (p. 356).

De este modo, la experiencia originaria y la reflexión adecuada sobre el hecho del mal impulsan a concebir al ente de manera más profunda en cuanto ente y a plantear de nuevo la pregunta por el ensamble del ente en total como pregunta por el sistema de la libertad. Con esto el curso de la introducción se detiene allí adonde ella debía llevar, a saber, donde se hace evidente la necesidad de un nuevo punto de partida y es inevitable pasar a una nueva indagación.

C

EXEGESIS DE LA PARTE PRINCIPAL DEL TRATADO DE SCHELLING Y DE SU TAREA

METAFISICA DEL MAL COMO FUNDAMENTACION DE UN SISTEMA DE LA LIBERTAD

(I, VII, pp. 357-416)

La pregunta directriz de la investigación principal es la pregunta por la posibilidad interna y por el tipo de realidad del mal. El propósito de esta investigación apunta al concepto pleno y viviente de la libertad humana. Con esto hemos de obtener el punto central correcto para proyectar el sistema de la libertad. Y ese sistema busca responder la pregunta fundamental de la filosofía acerca de la esencia del Ser, en un sentido que abarque todos los motivos del pensar.

Una *metafísica del mal* es la fundamentación de la *pregunta por el Ser* como fundamento del sistema, el cual ha de ser erigido como sistema de la libertad. Según esto se busca una metafísica como fundamentación de la metafísica —una marcha circular— ciertamente. Ya Kant habla de la metafísica de la metafísica. Esta es para él la "Crítica de la razón pura", para Schelling, la metafísica del mal. A partir de ella podemos adivinar la distancia[20] y lo que ha ocurrido entre tanto en la filosofía alemana.

En primer lugar es preciso dar a conocer en forma burda, cómo está articulada la investigación principal. Los epígrafes con los cuales titulamos cada sección son sólo anuncios de lo tratado en ella. Ellos no agotan su contenido, ni aprehenden el movimiento fundamental del pensamiento puesto en marcha por las preguntas de Schelling.

I. La *posibilidad* interna del mal (Schelling, p. 357, mitad-p. 373, arriba).

II. La "realidad" *universal* del mal como posibilidad de los entes individuados (p. 373, arriba-p. 382, arriba).

III. El proceso de individuación del mal "real" (p. 382, arriba-p. 389, abajo).

IV. La forma del mal que aparece en el hombre (p. 389, abajo-p. 394, mitad).

V. La justificación de la divinidad de Dios frente al mal (p. 394, mitad-p. 399).

VI. El mal en el conjunto del sistema (p. 399-p. 406, arriba).

VII. La más alta unidad del ente en total y la libertad humana (p. 406, arriba-p. 416, abajo).

I. La posibilidad interna del mal

a) La pregunta por el mal y la cuestión del Ser

Esta primera sección acomete inmediatamente la tarea, pero sobre la base de la introducción. Por ello todo sigue siendo extraño y difícil de entender, si no nos hemos apropiado de la introducción. Esto significa que no sólo debemos tener en la memoria lo que especifica la introducción y lo que la exégesis añadió a ello, sino que es necesario haberse formado entre tanto una disposición para una peculiar actitud del ver y preguntar. En esta metafísica del mal debemos llevar a cabo la pregunta acerca de la esencia del Ser. La esencia del Ser es la identidad; identidad es unidad en el sentido de la copertenencia de lo diverso. La separación de lo diverso no es entendida, sin embargo, como una distinción pensada sólo en forma vacía, en el sentido del distinguir meramente pensado de una lógica vacía, que se mantiene alejada de todo, sino como el acontecimiento de la separación; esa separación es siempre sólo la despedida de un anterior pertenecerse. El preguntar por la esencia del Ser, en tanto pregunta por la posibilidad y realidad del mal, tiene que seguir ese movimiento de la separación, que se intensifica hasta la unión más alta. Pero ese seguimiento tampoco significa un mero re-"pensar" en la imaginación, sino una transformación de nuestro pensar y preguntar reales. Esa transformación consiste en sí misma —y no tan sólo en su consecuencia— en cambiar de temple de ánimo hacia un temple fundamental más originario. Pero los temples en sentido esencial no surgen gracias a que se habla sobre ellos, sino se engendran solamente al actuar, en este caso, en la acción de pensar. La acción tampoco puede producir al temple, sino sólo llamarlo. De ese modo retorna la vieja dificultad, jamás superable por el hombre, de que sólo al ejecutar algo logramos aquello que tendríamos que haber obtenido ya para llevarlo a cabo. Ello significa que el primer intento de marchar con el movimiento mismo del Ser exige de por sí la repetición, es decir, mantenerse en el movimiento del preguntar.

Nos quejamos mucho y en voz alta de que el llamado pensamiento "abstracto" carece de vida y realidad. Pero deberíamos quejarnos simplemente de que muy pocas veces, y muy raramente, encontramos el camino hacia aquellas obras que no son otra cosa que un oculto atado de fuerzas inagotables, en el que se enciende una existencia creadora, cuando ésta se aboca a desatarlas. *La grandeza de una existencia se muestra primeramente en ser capaz de descubrir y acoger la gran oposición de su ser, que la sobrepasa.* ¿Para qué estas observaciones? Con el fin de insinuar que existen condiciones esenciales para seguir la investigación principal, y que tenemos que estar preparados al menos para la necesidad de pasar a un temple fundamental, pero que nada de esto surge por obra de un "sentimentalismo", sino sólo en la dureza y simplicidad del preguntar y del verdadero pensar, que se ha librado de los andadores de la "lógica", vulgar, para sujetarse a una más originaria y por ello más rigurosa.

Se pregunta por la posibilidad del mal, a saber, cómo sea posible éste en general. Esto no significa, por qué vía y gracias a qué otra cosa le está permitido ser, sino cómo sea posible el mal en sí mismo, qué sea propio de ello y qué cosa tenga que ver con el *factum* de que el mal pueda ser, a saber: lo que él es, y por esto: su posibilidad interna. ¿Pero no tenemos, pues, que saber lo que sea el mal, para decidir luego en referencia a ello, cómo es posible éste? Sí y no. Sí, tenemos que conocerlo en alguna forma de antemano y tener un pre-concepto de él, un pre-concepto que sólo puede captarlo si se ha experimentado antes lo que hay que conceptuar. Tenemos que poseer un pre-concepto o tiene que poseerlo al menos aquél que pretende, en esas circunstancias, desplegar la posibilidad interna del mal. Pero como el pensador lleva a cabo ese esfuerzo y nos descarga forzosamente de él, es verdad al mismo tiempo que no necesitamos de inmediato ese pre-concepto. Mostrar la posibilidad interna del mal consiste más bien, para nosotros, en adquirir el concepto del mal. Ciertamente, podemos anticipar el concepto del mal y, mirando hacia lo que ha de venir, formularlo libremente: *El mal es la revuelta de la per-versión del fundamento de la voluntad esencial hacia la inversión de Dios.* Pero estas son hasta ahora sólo palabras sin sentido unívoco y, ante todo, sin el horizonte cerrado a partir del cual se cumple su sentido. Ese deslinde anticipado de la esencia del mal insinúa, cuando más, que estamos aún muy alejados del conceptuar. A partir de esa indicación no podemos averiguar qué camino ha de seguir el descubrimiento de la posibilidad interna del mal. Y lo que importa es precisamente el camino, si queremos llegar al movimiento del preguntar. En este campo los rodeos son siempre extravíos.

La primera sección, que ha de tratar de la posibilidad interna del mal, está a su vez dividida por un corte esencial (p. 364, arriba, al final del párrafo: "—y ésta es la posibilidad del bien y del mal"). Es preciso adquirir un saber de ese primer trozo (p. 357, mitad: "La filosofía de la naturaleza de nuestra época..." hasta la p. 364, arriba). Ese trozo contiene propiamente todo; por ello no debemos esperar comprenderlo plenamente a la primera acometida. Por otra parte, si nuestra exégesis de la introducción ha tomado la dirección correcta y ha ponderado rectamente las cosas, tenemos que estar ya preparados para lo decisivo. La exégesis buscaba poner de relieve la pregunta ontológica y la concentración de todas las preguntas en torno a la cuestión del Ser. Como en Schelling esa cuestión jamás sale a la luz así y de manera formal, este procedimiento puede parecer unilateral. Es lícito correr el riesgo de esa unilateralidad siempre que ella esté dirigida a aquella cosa *una* que es lo decisivo. En este caso vale, como respecto de toda verdadera exégesis de una obra de pensamiento, que lo decisivo no es la opinión a la que llega un pensador, ni la formulación que él da a esa opinión, sino lo decisivo es el movimiento del preguntar, sólo a través del cual lo verdadero adviene a lo patente.

b) La ensambladura ontológica:
La distinción de Schelling entre fundamento y existencia

La pregunta inexpresa, pero por esto no menos acuciante, versa sobre la esencia y el fundamento del Ser. ¿De qué manera se manifiesta esto en la subsecuente metafísica del mal? Se mencionó al mal en la nueva determinación, formulada primero en forma aseverativa, de la esencia de la libertad humana "como facultad para el bien y para el mal". El mal es, según esto, una posible decisión del 'Ser'-libre, un modo del *'Ser'*-libre del hombre. Pero el 'Ser'-libre es, según el concepto formal y dentro de la tradición de la exégesis idealista del Ser, en la cual también Schelling mantiene a pesar de todo su puesto, la determinación fundamental del 'Ser'-en-sí del ente en general. La posibilidad interna del mal sólo puede, por esto, ser esclarecida si se retrocede a la pregunta: ¿qué es propio de la determinación de un ente que subsiste por sí mismo? (cfr. respuesta a Eschenmayer, I, VIII, pp. 164 ss.).

Schelling no plantea ciertamente de manera expresa esta pregunta, sino la investigación principal se inicia con una respuesta:

> La Filosofía de la Naturaleza de nuestra época ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser en cuanto existe y el ser en cuanto es meramente fundamento de existencia. Esa distinción es tan antigua como la primera exposición científica de la misma. Sin tomar en cuenta que es precisamente este punto en el cual ella se aparta, de la manera más precisa, de la vía de Spinoza, pudo afirmarse, sin embargo, en Alemania hasta esa época, que sus principios metafísicos eran los mismos que los de Spinoza; y si bien aquella distinción es precisamente lo que tiene a la vez por consecuencia la distinción más precisa entre naturaleza y Dios, ello no impidió que se la acusara de mezclar a Dios con la naturaleza. Como ésta es la misma distinción en la que se funda la investigación presente, hemos de decir lo siguiente para aclararla.

En suma, Schelling dice que en todo "ser" tiene que distinguirse su existencia y el fundamento de su existencia. ¿Qué significan esos términos: ser, fundamento, existencia?

"Ser" no es entendido aquí en el sentido de "esencia" de una cosa, sino en el sentido en que hablamos de un "ser viviente"[21], a lo que se alude es al ente que subsiste en cada caso por sí mismo como un todo. En cada ente de este tipo hay que distinguir su "fundamento" y su "existencia". Esto significa que el ente tiene que ser entendido como existente y como dador de fundamento. "Fundamento" quiere decir siempre para Schelling: asiento, basamento, "base"; así pues, no significa "fundamento" en el sentido de "ratio", al cual se opone el concepto de "consecuencia", en tanto la *ratio* indica por qué una proposición es válida o no. "Fundamento" es para Schelling precisamente lo no-racional; pero por otra parte tenemos que cuidarnos de echar ese fundamento en la ciénaga primigenia de lo llamado irracional.

"Existencia" no significa propiamente el modo de Ser sino el ente mismo en un sentido determinado —en cuanto existente; así como hablamos de una "existencia" problemática teniendo en mientes al existente mismo. Schelling usa en este contexto la palabra "existencia" en un sentido que permanece más cerca de la idea aludida por esa palabra, que el significado de "existir" como estar presente cósico, usual desde hace mucho tiempo. Exsistencia, lo que *sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera.* A partir de esta aclaración: "fundamento" como lo que constituye el basamento, y "existencia" como lo que se patentiza, se pone de manifiesto que esa distinción no coincide en modo alguno con una distinción usual en la filosofía, la de *essentia* y *existentia,* "esencia" y "realidad", lo-que algo es y que algo es.

Schelling tiene por esto razón de anotar que esa distinción, fundamento y existencia, ha sido descubierta y establecida por vez primera dentro de su Filosofía de la Naturaleza, y por cierto en el tratado que lleva por título

Exposición de mi sistema de filosofía (1801). Ese tratado es la primera exposición del sistema de la identidad, esto es, de aquel paso de la metafísica que busca preservar en cada caso, hasta lo último, la autosubsistencia de la naturaleza y la mismidad del espíritu, y pensar, sin embargo, ambos en una unidad más alta.

Una cierta arbitrariedad y generalidad indeterminada en el uso de las denominaciones directrices dificulta a menudo la comprensión, no sólo del sistema de la identidad, sino también del idealismo alemán en general en esta etapa. La oposición entre la naturaleza y el espíritu es formulada a menudo como la de lo real y lo ideal. "Ideal" significa aquí lo mismo que determinado por el representar, en el sentido del expreso *yo represento* (inteligencia); "real" significa lo cósico. O la misma oposición en la fórmula *objeto-sujeto*. Y más tarde, desde las "Edades del mundo":

Objeto-sujeto — Sujeto-objeto
Ser — Ente

El principio ontológico del sistema de la identidad reza: "...todo lo que es, es sólo en tanto expresa la identidad absoluta bajo una determinada forma del Ser" (I, IV, p. 133.) A esas formas y niveles singulares del Ser las llama Schelling "potencias".

Si bien la distinción mencionada entre fundamento y existencia de un ser se encuentra en aquella primera exposición de su sistema, no está aún expresamente elaborada en todo su alcance para la determinación del ente en general, ni está planteada de manera adecuada. Esto ocurre por primera vez en el tratado sobre la libertad. En lo siguiente llamamos a esa "distinción", que constituye según Schelling el ensamble fundamental del ente que subsiste por sí mismo, la *ensambladura del Ser.*

La investigación principal comienza por aclarar esa distinción, de la cual se dice en forma expresa que en ella "se funda la investigación presente" (p. 357, abajo). La distinción entre fundamento y existencia concierne al ente en cuanto tal en dos sentidos diversos, pero que se copertenecen; esas determinaciones conciernen, así pues, unitariamente al Ser del ente. Ya hemos oído que la esencia originaria del Ser es querer. En consecuencia, si es que la distinción mencionada ha de enunciar la determinación esencial del Ser, ella tiene que estar contenida en la esencia del querer. Por ello nosotros hemos de toparnos con esta distinción a través de un análisis suficientemente originario de la esencia del querer. Ciertamente, Schelling no toma el camino del análisis esencial ni aquí ni en ninguna otra parte en el curso del tratado. Su tarea exige también otro camino. Nosotros, de acuerdo con el propósito capital de nuestra exégesis llevaremos a cabo tal análisis

en lo siguiente[22]. Sin embargo, Schelling comienza con una "aclaración" (p. 358), es decir, pone de manifiesto esa distinción en el ente mismo, pero no en cualquier ente, sino en *aquel* que se encontraba ya en la mira durante la consideración precedente, el ente en total, divisado respecto de su articulación fundamental: Dios y las cosas en el más amplio sentido de lo dependiente, "de lo creado" (de la "creatura"). Esa mostración no puede, ciertamente, ser del tipo en que mostramos la presencia del piojo en el parral. Si estableciéramos, sea de manera tácita o expresa, una mostración de tal tipo como norma para medir el proceder de Schelling, todo aparecería de inmediato arbitrario y no convincente. Sin embargo, debemos pensar que ni Dios ni el mundo en total son "cosas" en sentido corriente. Jamás podemos presentarnos esos entes como "casos" singulares, a través de los cuales "probamos" la existencia de una enfermedad, o como "ejemplares" individuales de pájaros, por medio de los cuales probamos intuitivamente el concepto genérico "el pájaro". "Aclarar" la distinción entre "fundamento y existencia" en vista de Dios y la creatura, tiene que tener otro carácter. El proceder de Schelling no es tan arbitrario como parece a primera vista. El conoce claramente su punto de partida y su camino. Otra cosa es ver en qué medida ellos están justificados y cómo puede decidirse en general sobre su legitimidad.

Schelling comienza por mostrar esa distinción entre fundamento y existencia en Dios. Mostración quiere decir aquí, al mismo tiempo, aclarar en qué sentido ella es entendida. Y ese sentido da una señal sobre el modo en que el ente (Dios) exige ser sabido. Schelling recuerda una determinación corriente de la esencia de Dios como *causa sui,* causa de sí mismo en cuanto existente, como fundamento de su existencia. Con ello, al parecer, se comprueba que la distinción es algo corriente. Pero en ese caso, dice Schelling, se entiende por fundamento al concepto; los que hablan así no intentan en absoluto determinar la esencia de lo que llaman entonces fundamento; ellos omiten totalmente especificar de qué modo ese fundamento es fundamento. Podemos decir que el tipo de fundación permanece indeterminado. Tomado en sentido formal, "fundamento" quiere decir en ese caso sólo el "de dónde" de la existencia de Dios, y ese "de dónde", según menta esa determinación del "de dónde", es precisamente Dios mismo. Por el contrario, Schelling quiere precisamente superar con el pensamiento esta dificultad, a saber, conceptuar cómo Dios adviene a sí mismo, cómo Dios —no en tanto un concepto pensado sino como vida del vivir— adviene a sí mismo. Así pues, ¡un Dios *en devenir*! Ciertamente. Si Dios es el ente más ente de todos, tiene que haber en él el devenir más difícil y más grande; y ese devenir tiene que tener la más extrema amplitud entre su "de dónde"

y su "adónde". Al mismo tiempo es verdad que ese "de dónde", así como el "adónde", sólo pueden *ser en* Dios y *en cuanto* Dios mismo: *¡Ser!* Pero para concebir ese Ser ya no basta la determinación del ente en el sentido de la presencia de una cosa presente. Por ello "existencia" es entendida de antemano como "salir fuera de sí", patentizarse y, al volverse patente, advenir a sí mismo y, por virtud de ese acaecer, "Ser" consigo mismo, y ser de ese modo en sí y *para sí* mismo. Dios como existencia, es decir, el Dios existente es ese Dios histórico *en sí mismo*. Existencia significa en Schelling siempre el ente en cuanto es *consigo mismo*. Pero sólo puede ser consigo mismo lo que ha salido fuera de sí y está siempre fuera de sí en cierto sentido. Tan sólo el que ha salido fuera de sí y ha asumido con ello el estar fuera de sí, y es consigo mismo de ese modo, ha "absuelto" por decirlo así la historia interior de su Ser y es, de acuerdo con esto, "absoluto". Dios *en cuanto existente* es el Dios *absoluto*, o Dios en tanto él mismo, en suma: Dios-*mismo*. Dios, considerado como fundamento de su existencia, no "es" todavía propiamente Dios en cuanto él *mismo*. Pero a pesar de ello Dios "es" su fundamento. El fundamento es ciertamente algo diverso de Dios, pero no "fuera" de Dios. El fundamento en Dios es aquello en Dios que Dios no "es" propiamente él mismo, sino justo su fundamento *para* su 'Ser'-sí-mismo. Schelling llama a ese fundamento la "naturaleza" en Dios.

Con esto deberían haber sido objeto de una primera aclaración las proposiciones decisivas con las que Schelling comienza:

> Como nada es antes de Dios o fuera de él, Dios tiene que tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todos los filósofos; pero ellos hablan de ese fundamento como de un mero concepto, sin hacer de él algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado en absoluto, es decir, en cuanto él existe; puesto que él es sólo el fundamento de su existencia. El es la *naturaleza* en Dios; un ser ciertamente inseparable de él, pero sin embargo diverso (pp. 357 ss; cfr. p. 375).

Vemos aquí ya cómo la identidad en tanto copertenencia se aclara ahora y profundiza en el sentido de la conjunción, en una unidad superior, de lo que se ha separado; fundamento y existencia no son dos elementos constitutivos, de los cuales estaría compuesta una "cosa" llamada Dios, sino ellos son los términos directrices de las leyes esenciales del devenir divino respecto de su *'Ser'*-Dios. Por lo cual la expresión usual de ese Ser, el "es", tiene que ser entendida siempre "dialécticamente".

En vista de la importancia de esta sección, repitamos una vez más las ideas decisivas. Hemos comenzado a interpretar la primera sección de la

investigación principal del tratado de la libertad. Esa sección es la *puerta;* si se logra atravesarla, lo restante se abre por sí mismo.

Entendemos la investigación principal como una metafísica del mal con finalidad metafísica. Este añadido quiere decir que la pregunta por la esencia y realidad del mal echa la base para preguntar por el Ser en general; ella hecha la base en tanto fuerza a poner el basamento anterior a mayor profundidad. En qué medida tuvieron y pudieron tener Schelling y el idealismo alemán un claro saber acerca de ese método de la metafísica, es ahora una cuestión secundaria.

La pregunta por el mal penetra en el decisivo plexo de cuestiones del tratado sobre la libertad, porque la esencia de la libertad humana es concebida como la facultad para el bien y para el mal. El mal es un modo del 'Ser'-libre del hombre. Schelling quiere conceptuar al mal en el sistema de la libertad; pero no busca un sistema del autodesgarramiento de la razón; quiere salvar también al sistema, en primer lugar al sistema y luego, después, al concepto adecuado del mal, que calce en aquél.

Pero de esta manera no habríamos captado lo que distingue a la actitud de Schelling como pensador; pues Schelling no piensa "conceptos", él piensa fuerzas y dentro de posiciones volitivas, él piensa al interior de un conflicto de potencias, que no admiten ser equilibradas por medio de un arte conceptual.

De acuerdo con esto, la teología metafísica aquí desarrollada yace completamente fuera de un análisis formal de las determinaciones de un concepto dogmático de Dios.

La sección I ha de mostrar la posibilidad interna del mal, es decir, aquellas condiciones que hacen del mal lo que él es en esencia. La tarea es clara y el procedimiento parece simple. Schelling mismo le da una exposición exterior, que suscita esa apariencia. Y nosotros seguimos primeramente esa apariencia externa.

Según esto, la marcha de la exposición es la siguiente:

El mal —si es que no ha de ser en absoluto una nada— tiene que ser un ente. ¿Pero qué es propio de tal ente? Respuesta: un fundamento, y una existencia. Se trata de "aclarar", pues, esa ensambladura ontológica y de "aplicar" luego el concepto aclarado a la pregunta por la esencia del mal.

La consideración comienza en efecto nombrando la distinción:

Fundamento: lo que da fundamento, basamento, así pues, no se trata de fundamento en el sentido del fundamento lógico, el cual tiene por concepto contrario a la consecuencia lógica.

Existencia: lo existente en el sentido de lo que sale fuera de sí, de lo que se patentiza; en la existencia y en cuanto existencia adviene a sí mismo un

ente; en tanto existe es un ente, él *mismo,* lo que él es. 'Ser'-sí-mismo significa, según la interpretación idealista, ser "yo"; yo en tanto sujeto. Por esto Schelling entiende por existencia también el "sujeto" de la existencia (I, VII, p. 164).

Si tomamos esto en cuenta, es fácil de ver cómo se ha producido, frente al modo griego de pensar, una revolución completa. *ὑποκείμενον* es lo que yace a la base, el basamento, el fundamento en sentido schellingiano; la traducción latina de esa palabra griega es *subiectum.* Pero ese *subiectum* se convierte desde Descartes en yo, de suerte que Schelling viene ahora a estar en la situación de contraponer al *ὑποκείμενον* el *subiectum.*

Pero esta distinción no es simple, sino "idéntica": cada extremo se refiere en cada caso en sí mismo al otro.

Esto vale respecto de todas las distinciones directrices que ha acogido en sí misma la filosofía de la identidad:

naturaleza	—	espíritu
no-yo	—	yo
real	—	ideal
objeto	—	sujeto
Ser	—	ente
cosa	—	razón
"fundamento"	—	"existencia"

La aclaración de la distinción:

1) Consideración; desde hace mucho tiempo se llama a Dios la *causa sui.* El sumo ente tiene que asumir el devenir más difícil y más grande, tiene que ser en sí mismo el Dios *histórico.*

El fundamento en Dios y Dios mismo son diversos y en tanto diversos se pertenecen uno al otro.

El fundamento en Dios es *aquello que Dios no* es en cuanto él *mismo* y *que, sin embargo, no* es fuera de él.

El "es" tiene que ser entendido "dialécticamente".

Tenemos ahora, y en lo que sigue, la oportunidad de entender constantemente al "es" en el sentido de la identidad bien comprendida. "El" (el fundamento) "es" la naturaleza en Dios; "es" no significa simplemente: tiene la propiedad y el rol de..., sino "El", en mayúscula, quiere decir: Dios como fundamento se encarga de *'estar presente'* en el modo de la naturaleza y de constituir conjuntamente el Ser de Dios. "El (el fundamento) es la naturaleza en Dios" e igualmente al fin de la misma página: "...pero Dios es asimismo a su vez el prius del fundamento".

Schelling dice (en la misma página):

"...naturaleza en general es por esto todo lo que yace más allá del "Ser" absoluto de la identidad absoluta".

"Naturaleza" no quiere decir ahora todavía lo que experimentamos inmediatamente como "la naturaleza", sino una determinación metafísica del ente en general y alude a aquello que es propio del ente en tanto su basamento, pero es aquello que no desaparece propiamente en el 'Ser'-sí-mismo, sino sigue siendo siempre lo diverso de él.

Aunque sigamos ahora la indicación de pensar al "es" siempre dialécticamente, no desaparecen las dificultades en las que se encuentra esa primera aclaración de la ensambladura ontológica. Esa aclaración se realiza mediante un retroceso hacia Dios. Se trata de aclarar aquí algo mediante una referencia a otro algo que es oscuro respecto de su esencia y existencia, e incluso lo más oscuro que hay. Nos resistimos a una aclaración semejante, precisamente cuando, como aquí, a ese retroceso de lo ontológico a lo teológico se une otra cosa sorprendente. Aquello a partir de lo cual la distinción (fundamento y existencia) exige ser comprendida en el sentido de aclarada, ha de ser pensado a la vez, y por añadidura, de un modo *sorprendente* para el pensar corriente. No sólo se exige retroceder a Dios sino incluso pensarlo de manera más originaria.

Ciertamente, ésta es una curiosa manera de concebir una *aclaración*. Por esto tenemos que considerar primero las dificultades que surgen para llegar a lo que está propiamente detrás de la apariencia de un procedimiento aclarativo.

c) El devenir de Dios y de lo creado (Temporalidad, estar-en-movimiento y Ser)

El Ser de Dios es un llegar-a-ser-sí-mismo a partir de sí mismo. El modo de pensar habitual encuentra en esto de inmediato dos dificultades aparentemente insuperables: 1) un Dios en devenir no es ningún Dios, sino algo finito. 2) Si Dios llega a ser a partir de su fundamento y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, en tanto se ha separado de éste, lo que es producido se convierte aquí a la vez en lo que, por su parte, produce primeramente aquello de lo cual es producido. Esto es un "círculo" en todos los sentidos deseables. Pero un círculo es para el pensamiento una contradicción, y contradecirse es destruir toda posibilidad de pensar. Ambas dificultades tienen su origen en un pensamiento unilateral, que no es capaz de pensar conjuntamente lo diverso y diferenciado.

"Devenir" es, según su concepto formal, una transición de lo que no

es todavía a lo que es. En tanto aquí aparece un *"no"*, es posible constatar en el devenir una carencia y por consiguiente una finitud. Formalmente, sin considerar la cosa misma, esto es correcto (cfr. I, VII, 403-04). Pero uno se olvida de preguntar, si ese "no", es decir, lo aún-no-existente del fundamento no posibilita al fin y al cabo de modo positivo precisamente la existencia, y se olvida de preguntar, si el aún-no no "es" por sí mismo justamente aquello de donde brota lo que sale fuera de sí. Uno se olvida de tomar en cuenta que en ese devenir lo deviniente es ya en el fundamento en tanto fundamento. El devenir no es ni un mero abandonar al fundamento, ni su aniquilación, sino a la inversa, lo existente deja al fundamento ser por vez primera su fundamento. Ese devenir no es algo meramente provisional respecto del Ser, que después quedará eliminado, como cuando un zapato llega a ser, de suerte que la fabricación queda fuera del producto acabado, y éste es algo acabado en tanto se aleja de la esfera del proceso. Por el contrario, en el devenir no-cósico de Dios, en tanto despliegue de la plenitud esencial, el devenir es plegado en el Ser como su consistencia esencial.

Estamos habituados no sólo a "medir" sino también a perseguir todo proceso y todo devenir al hilo del tiempo. El devenir, en el cual Dios en cuanto fundamento llega a ser Dios mismo como existente, no puede ser representado como "temporal" en sentido cotidiano. Por ello se acostumbra atribuir la eternidad al Ser de Dios. ¿Pero qué quiere decir "eternidad" y cómo se la puede llevar a concepto? El devenir divino no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo "es" "simultáneo"; pero simultáneo no significa aquí que el pasado y el futuro abandonan su esencia y se convierten en el puro presente; por el contrario: la iso-cronía originaria consiste en que el 'Ser'-sido y el porvenir se afirman y se engranan de un golpe[23] uno en el otro con el 'Ser'-presente en la plenitud esencial del tiempo mismo. Y ese "golpe" de la *temporalidad propia*, ese instante, "es" la esencia de la eternidad, y no el presente que tan sólo se ha detenido y permanece parado, el *nunc stans*. La eternidad sólo puede ser pensada verdaderamente, es decir, de modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria, pero jamás al modo del sentido común, que dice: eternidad es lo contrario de temporalidad; en consecuencia, para concebir la eternidad hay que eliminar todo tiempo con el pensamiento. Lo que resta en ese procedimiento no es un concepto de eternidad, sino sólo un concepto, mal entendido y pensado a medias, de un tiempo aparente.

El devenir divino de lo eterno es una contradicción para el pensamiento vulgar. Eso es normal, pues esa contradicción es la señal de que reina un

Ser más originario, en el cual no tiene sentido el antes y el después del tiempo horario. Lo precedente, el fundamento, no necesita ser allí lo superior y más alto, y a la inversa, lo superior puede muy bien ser lo "posterior". Lo anterior en esencia no es necesariamente lo más alto de él, y lo más alto no se vuelve más bajo por ser tardío. La "prioridad" del uno y la "superioridad" del otro no se excluyen aquí, porque no hay en este caso ningún primero y ningún último, pues todo es a la vez. Pero este "a la vez" no es la contracción de la sucesión del tiempo habitual en un ahora inflado hasta lo descomunal, sino la unicidad, que en cada caso es una sola vez, de la plenitud inagotable de la temporalidad misma. "Fundamento y existencia" tienen que ser pensados *en la unidad* de ese estar-en-movimiento[24] originario. La unidad de su giro es lo originario; no debemos sacar de él ambas determinaciones y contraponer, en un pensar aparentemente "lógico", lo así fijado. Pues entonces aparece irremisiblemente una contradicción; pero la procedencia de esa contradicción es aún más problemática que la apariencia de ésta.

Fundamento es en sí mismo lo que sostiene a lo que sale afuera y lo religa a sí. Pero la existencia, en tanto salir fuera de sí, es lo que se funda en cuanto tal en su fundamento y lo funda expresamente *como su* fundamento.

Fundamento y existencia se copertenecen; esa copertenencia posibilita primeramente su separación y una discordia que se eleva hacia una concordia más alta. Con ello surgen dos dimensiones en la esencia del "ser", en la constitución ontológica del ente indicada a través del fundamento y la existencia: por una parte, la dimensión de la temporalidad originaria del devenir, y en ella, por otra parte, la dimensión, admitida necesariamente con la primera, del ascender por encima de sí mismo y del caer por debajo de sí mismo. Estos modos de estar-en-movimiento forman parte de la corriente interna de la esencia del Ser, y por cierto cuando evitamos por anticipado hacer del 'Ser'-a-la-mano y del estar-presente cósico la primera y única norma de la determinación del 'Ser'. Sólo estamos protegidos frente a esta tendencia casi inextirpable cuando interrogamos a tiempo ese modo de 'Ser'-cosa y lo diferenciamos en cuanto a su carácter propio.

Hay que buscar, en la dirección de ese nexo esencial de fundamento y existencia, a la posibilidad esencial del mal y con ello al esbozo de su estructura ontológica. Y sólo a partir de ese nexo se hace comprensible por qué y en qué medida el mal está fundado en Dios y en qué sentido Dios no es, sin embargo, la "causa" del mal (cfr. I, VII, pp. 375 y 399). Schelling dice (p. 358 abajo):

> Dios tiene en sí mismo un fundamento interno de su existencia, que le precede por lo tanto a él en cuanto existente; pero Dios es también a su vez el *prius* del fundamento, en tanto éste no podría ser en cuanto tal si Dios no existiera en acto.

En el trozo central de este párrafo aporta Schelling, como aclaración, una analogía de las determinaciones "fundamento" y "existencia" y de su relación recíproca.

> Esta relación puede ser aclarada por analogía a través de la relación de la fuerza de gravedad y de la luz en la naturaleza...

Al fundamento corresponde la "gravedad", a la existencia, la "luz". Gravedad y luz pertenecen al dominio de la naturaleza. Pero éstas y su relación recíproca no son precisamente para Schelling sólo una imagen, sino ellas "son" en su relación ontológica y esencial, dentro de la naturaleza creada, sólo un determinado modo del ensamble esencial del Ser mismo, de la ensambladura fundamento-existencia. La gravedad es lo que pesa y arrastra, lo que se reúne, y en esa reunión se sustrae y huye. La luz es lo "diáfano", lo que se extiende claro, lo que se despliega. Pero la luz es siempre clareamiento de lo que está entrelazado y enredado en sí mismo, de lo cubierto y oscuro. De tal modo, lo que hay que clarear precede a la luz como su fundamento, del cual sale para ser ella misma lo diáfano. Si Schelling llama aclaración "analógica" a esa referencia a la relación entre gravedad y luz, ello no significa que se trata de una ilustración a través de imágenes, sino se alude a una justificada comparación de un nivel de Ser con el otro, que son idénticos en cuanto a la esencia del Ser y son diversos sólo según la potencia.

Sabemos que la oscuridad y la luz, la noche y el día, se presentan desde antiguo en la reflexión de los hombres sobre el ente como potencias esenciales y no sólo como "imágenes"; sabemos en especial que la "luz", como condición del ver en tanto acceso a las cosas, ha sido determinante en la interpretación del conocimiento y del saber en general. El *lumen naturale*, la luz natural de la razón, es aquella claridad en la cual está el ente para el hombre, según su esencia. Sabemos finalmente, que en los últimos decenios del siglo XVIII, en transición hacia el XIX, la indagación de la naturaleza fue desplazada a un suelo más originario y se produjeron nuevas intuiciones, donde jugaron un papel especial los fenómenos fundamentales de la gravedad y la luz. Nosotros, hombres de hoy, carecemos las más de las veces de ojos para comprender esa visión de la naturaleza. A esa indagación se la llama "filosofía romántica de la naturaleza", queriendo decir en segunda intención que toda ella es propiamente un disparate; propiamente,

a saber, vista a partir de todo de lo que son capaces la física y la química hoy en día. Ellas son capaces de mucho y hay que cuidarse de minimizarlas. Pero los límites tienen que ser vistos con tanta más claridad: lo que no pueden hoy en día la física y la química, la ciencia natural moderna, lo que no pueden *en cuanto tales,* es ocupar o incluso aportar la posición desde la cual decidir la cuestión de si aquella "filosofía romántica de la naturaleza" es o no un disparate. Esta es precisamente otra pregunta más; pero no podemos ahondar en ella ahora. Es conveniente exhortar a la prudencia, a fin de que, debido a la aparente superioridad de las posibilidades técnicas de modificación, no rechacemos por imposibles perspectivas filosófico-naturales y no falseemos esenciales estados de cosas al hacerlos pasar por meras "imágenes poéticas". Y si todo ha de ser sólo "imágenes", entonces el lenguaje poético imaginífico no es hoy en día menor que antes en la ciencia exacta de la naturaleza, sino a lo sumo sólo más burdo, rígido y casual. Sería igualmente funesto querer lanzarse de cabeza en una filosofía natural del pasado, para la cual nos faltan hoy en día posiciones existenciales y conceptuales básicas, o que se quisiera aferrarse a la forma presente de la ciencia de la naturaleza como a algo intemporal. Un cambio necesario ocurre sólo cuando lo que nos domina se transforma desde sí mismo. Para esto se necesita, antes de todo, dominar lo que nos domina, es decir, estar en medio de él y a la vez más allá de él. Esta es la esencia de la transición; edades de transición son las históricamente decisivas.

La primera aclaración de la diferencia entre fundamento y existencia en un ente, a saber, respecto de la esencia de Dios, es "completada" por una segunda consideración, en vista de las cosas (pp. 358 ss.).

A la misma distinción conduce la consideración que parte de las cosas.

Aquí hemos de tomar en cuenta de inmediato que las cosas en tanto entes son de alguna manera en Dios, pero que este 'Ser'-en-Dios se determina a su vez y precisamente a partir de la esencia del Ser divino, en tanto Dios *es* el que *es* todo. La aclaración de la diferencia fundamento-existencia, "que parte de las cosas", no debe así pues ser entendida como si las cosas pudieran ser consideradas por sí mismas y pudiera mostrarse en ellas esa ensambladura ontológica. Considerar las cosas en su Ser quiere decir, más bien, interrogarlas en vista de su referencia a Dios. Por ello ocurre que esta segunda "aclaración" conduce de nuevo al mismo dominio, pero ahora ciertamente de modo que, de acuerdo con el asunto, la "aclaración" de la ensambladura ontológica de las cosas se convierte de repente en una exposición del devenir de las cosas a partir de Dios, en un proyecto metafísico del proceso de la creación.

También aquí, y aquí tal vez aún más, estamos inclinados a caer fácilmente víctimas de dudas que nos importunan con facilidad. Y podemos eludirlas tanto menos, cuanto que todo tiene que concentrarse más bien en torno a un reparo capital contra el proceder de Schelling. Antes de seguir la segunda aclaración de la ensambladura ontológica, hay que ganar claridad sobre esto. Lo que es solamente "nuevo" es en sí tan discutible como lo meramente "viejo".

Hacemos bien en comprender aquí de antemano en qué dirección piensa Schelling. Sabemos por la "Introducción" que el tema de la relación de las cosas con Dios se encuentra bajo el rótulo del "panteísmo", y que el concepto formal del pan-teísmo fue determinado anteriormente por la idea de la "inmanencia". Con ocasión de la crítica del spinocismo se mostró que su error consistió en comprender cósicamente, como cosa, lo que se admitía como ente en Dios. En este caso se entiende por cosa al ente del tipo del cuerpo material sin vida. En lo que sigue podemos hablar del 'Ser'-en-Dios de las cosas sólo si no determinamos la cosidad de las cosas, exclusivamente y en primera línea, según aquellas cosas corpóreas.

Pero incluso aunque entendamos la cosidad de las cosas en el sentido del "realismo superior", la doctrina de la inmanencia tiene aún en sí misma una dificultad, que lleva a lo que Schelling emprende ahora, a saber, a "eliminar completamente el concepto de inmanencia". ¿Por qué ocurre esto? En el concepto de "manencia" (*manere*), del permanecer, yace encerrada, si no se añade a él ninguna otra determinación que la transforme, la idea del mero estar-delante cósico[25], de la rígida presencia. "Inmanencia" conduce a la idea de "un muerto estar contenidas las cosas en Dios", al modo como el vestido cuelga *en* el armario. El único concepto adecuado al Ser de las cosas es más bien el de devenir. Ello resulta evidente por necesidad de lo que se dijo sobre la esencia de Dios. En ese sentido se habló también de un "devenir". Si las cosas tienen su Ser en Dios, y en este sentido son divinas, su Ser sólo puede ser concebido como devenir. Pero la esencia de las cosas, que por supuesto no son lo mismo que Dios, sino diversas de él y, en tanto diversas de él como ser infinito, son por necesidad infinitamente diversas del mismo —el Ser de las cosas no puede consistir en ese devenir en cuanto eternidad. Las cosas no pueden llegar a ser en Dios en tanto Dios el existente es puramente El mismo; ellas pueden, en tanto divinas en verdad, llegar a ser sólo "en" Dios, en cuanto devienen en lo que en Dios mismo no es El mismo, y éste es el fundamento en Dios. Ese fundamento en Dios ha experimentado ahora, a través de esta manera de ver, una nueva determinación; él es aquello en lo cual las cosas son en tanto devienen a partir de él.

¿Cómo podemos entender esto? Para ello hay que pensar más claramente la esencia de Dios, y por cierto a Dios en tanto él no es El mismo, es decir, a Dios en tanto es el fundamento de sí mismo, como el Dios propiamente inicial, que está aún totalmente en su fundamento, tal como él es cuando aún no ha salido de sí hacia sí mismo. Ese todavía-no del fundamento no desaparece después de que Dios ha llegado a ser existente, y no es eliminado como un mero ya-no-más; antes bien, como ese devenir es algo eterno, el todavía-no permanece; en Dios *permanece* el eterno pasado de sí mismo en su fundamento. El "después de que" y el "tan pronto como" deben ser entendidos aquí en un sentido eterno. En ese punto entra en juego toda la osadía del pensamiento schellingiano; pero no se trata de un juego vacío de pensamientos de un solitario exacerbado; es sólo la reiteración de una actitud de pensamiento que comienza con Meister Eckart y alcanza un desarrollo único en Jakob Boehme. Pero cuando se nombra esta conexión histórica, se tiene inmediatamente a la mano latiguillos como la "mística" y la "teosofía". Ciertamente, así puede llamárselo, pero con esto no se ha dicho nada respecto del acaecer espiritual y de la verdadera creación del pensamiento, del mismo modo que si constatáramos correctamente, respecto de la estatua de un dios griego, que se trata de un trozo de mármol —y el resto se lo han imaginado algunas gentes, haciéndose misterios de eso.

Schelling no es ningún "místico", en el sentido que se le da a la palabra en este caso, es decir, un cabeza hueca, que gusta de ir dando tumbos en la oscuridad y se complace con enturbiar las cosas.

Al exponer al Dios inicial en su eterno pasado, Schelling tiene completa claridad acerca de cómo puede y tiene que proceder en ese caso. Schelling dice que debemos "aproximarnos" este ser, el fundamento en Dios, "de manera humana".

Con esto Schelling no hace más que expresar la palabra que teníamos desde hace tiempo en la punta de la lengua respecto del procedimiento intelectual aquí aplicado. Todo este proyecto del Ser divino y del Ser en general es realizado a partir del hombre; Dios es aquí sólo una forma magnificada del hombre; se modifica la μορφή del ἄνθρωπος y se hace pasar su modificación por algo diverso. En el lenguaje docto se llama a ese proceder "antropomorfismo". No es necesario ser muy perspicaz para encontrar a cada paso tales "antropomorfismos" en la investigación principal de Schelling. Y donde algo semejante está presente, e incluso de modo tan palpable, ya se está preparado las más de las veces para emitir el veredicto sobre él. Tal humanización de Dios y de las cosas en general, se dice, es lo contrario de un conocimiento "real" "objetivo" y carece por esto de valor, es una mistificación, tal vez sentimental, pero por ello tanto más peligrosa, del

pensamiento riguroso y exacto, y por esto hay que rechazarla. Esas acusaciones de antropomorfismo parecen ser muy "críticas" y pretenden tener la superiordad y firmeza de un juicio puramente objetivo y competente. Después que una secuencia de ideas ha caído bajo la sospecha de ser un antropomorfismo acrítico y subjetivo, se hace difícil tomarla en serio en su totalidad. No puede sorprender que tal sospecha haya recaído inmediatamente también sobre el tratado de Schelling.

A pesar de esto intentamos ahora enterarnos al menos, en primer lugar, de las ulteriores consideraciones de Schelling. Pues sólo entonces tendremos conocimiento suficiente de aquello contra lo cual levanta su cabeza el reparo capital del antropomorfismo. Por los momentos dejamos que la sospecha de antropomorfismo recaiga sobre la investigación e intentamos captar en total la marcha de la I Sección.

d) La ensambladura ontológica en Dios

Hasta ahora nos hemos atenido a la forma exterior de exposición elegida por Schelling mismo: la aclaración de la ensambladura ontológica en dos sentidos: Dios y las cosas. Pero no olvidemos que en verdad se trata de mostrar la posibilidad interna del mal. Esa distinción se encuentra totalmente al servicio de esta tarea, y lo que Schelling llama "aclarar" esa distinción es ya en sí mismo la mostración de la posibilidad interna del mal. Esa distinción no es pues en modo alguno un instrumento conceptual exterior, con cuya ayuda se opera aquella mostración, sino la posibilidad interna del mal se funda en la ensambladura ontológica. Demostrar la posibilitación del mal respecto de su posibilidad interna se convierte, por esto, en la tarea de mostrar cómo son creadas las condiciones de posibilidad del mal, por virtud de que aquella ensambladura ontológica 'está presente' en la esencia del ente. No es tal vez casual que la forma exterior, así como la estructuración interna, precisamente de esta fundamental I Sección principal de la obra, haya quedado muy imperfecta; pues en este pasaje había que solucionar el problema más difícil. Lo que tratamos hasta ahora en la forma exterior de una primera aclaración de la ensambladura ontológica es todavía relativamente fácil de comprender, al menos en cuanto a su estructura. Si se hace caso omiso del reparo del antropomorfismo, las dificultades propiamente dichas, respecto de la construcción y de la marcha del pensamiento, comienzan ahora (pp. 359 ss.).

Para salir adelante en esto, nos desembarazamos de la forma exterior de la exposición y tratamos de introducirnos en el curso interior de la consi-

deracion. Esto sólo puede lograrse a su vez si tenemos la meta ante la vista y, a partir de ella, abarcamos con la mirada todo lo requerido para alcanzarla. Por ello tratemos ahora, en primer lugar, de poner de manifiesto, en estas direcciones, el contenido medular de toda la I Sección; luego seguiremos su curso en detalle.

Se trata de mostrar las condiciones de la posibilidad interna del mal. Ese mostrar es un proyectar y construir, peculiarmente dirigido, de la estructura esencial del mal. El mal es para nosotros —según su concepto general y a modo de aseveración— una forma posible de la libertad del hombre. De acuerdo con esto, el mal, si él es tal en sentido propio, existe en el hombre, más exactamente: en tanto el 'Ser'-hombre. Por ello reza la pregunta: ¿cómo es posible esta posibilidad del 'Ser'-hombre? Y detrás de esa pregunta se encuentra esta otra: ¿cómo es posible el hombre en tanto el que él es? Pero el hombre pasa por ser el punto más alto, en que se detiene la creación (I, VII, pp. 368-69). Así pues, detrás de la pregunta por la posibilidad del hombre se encuentra otra, que interroga por la posibilidad de esa creatura y así pues por la de algo creado en general. Pero detrás de ésta se encuentra la pregunta por la posibilidad de la creación, que inquiere a la vez por su necesidad, la cual sólo puede ser una libertad. Creación es un hacerse-patente Dios. En este contexto es importante descartar la idea de producción, que fácilmente se nos impone. El patentizarse divino concierne, según lo dicho anteriormente, a la esencia y al Ser de Dios en tanto existente. Esa esencia de Dios sólo puede ser mostrada a partir de la esencia del Ser en general, en retroceso a la ensambladura ontológica, y a la legalidad esencial según la cual el ente se ensambla en ella como un ente. Dios es propiamente él mismo en tanto existente, es decir, en cuanto el que sale de sí mismo y se patentiza. En tanto que Dios, como El mismo, es consigo mismo y desde sí mismo, él es la voluntad pura. El es espíritu, pues el espíritu en el espíritu es la voluntad y la voluntad en la voluntad es el entendimiento. Pero el entendimiento es la facultad de las reglas, de la ley, de la unidad regulante y obligante, en el sentido de la unificación de lo diverso que se copertenece. Esa unidad articuladora abre un claro en lo enredado y oscuro; el entendimiento es la facultad de la clarificación. La voluntad pura del entendimiento puro es lo que se quiere a sí mismo originariamente, el espíritu. Dios, como espíritu, es en cuanto el existente que sale fuera de sí como espíritu.

Ahora bien, cada ser sólo puede hacerse patente en su contrario (I, VII, p. 373); tiene que haber para él algo diverso, que no es Dios en cuanto El mismo y que encierra, sin embargo, en sí la posibilidad de que Dios se patentice a sí mismo en él. Tiene que haber por esto algo tal, que se origine ciertamente del centro más intrínseco de Dios, que sea a su manera

en tanto espíritu, y permanezca en todo esto separado de Dios, como un ente singular. Ese ente es el hombre. El hombre tiene que ser, a fin de que Dios se haga patente. ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del tedio absoluto. ¿Qué es el hombre sin Dios? La pura locura con el aspecto de algo inofensivo. El hombre tiene que ser para que Dios "exista". Esto significa, dicho de manera fundamental y general, que de acuerdo con la esencia del Ser y la esencia de Dios tienen que ser llenadas determinadas condiciones para hacer posible a Dios como espíritu existente, es decir, para la posibilitación del hombre. Pero esto significa entonces: las condiciones de posibilidad de la patentización del Dios existente son a la vez las condiciones de posibilidad de la facultad para el bien y para el mal, es decir, de aquella libertad en la cual y como tal el hombre es.

Probar la posibilidad del mal quiere decir, mostrar en qué medida el hombre tiene que ser, y qué significa que el hombre sea. Después de todo esto se hace comprensible que el fundamento del mal sea nada menos que el fundamento del 'Ser'-hombre, pero éste tiene que yacer en el centro más interior de Dios. El fundamento del mal es por ello algo positivo en el sentido más alto. El mal mismo no puede ser, según esto, nada negativo. Más aún: no será suficiente recalcar tan sólo algo positivo en el mal, y concebirlo acaso como lo finito frente a lo infinito. La finitud por sí misma no es aún el mal, en todo caso no lo es cuando concebimos a la finitud como mera limitación, como un mero no-más y un cesar en algún sitio, en forma análoga a la restricción de una cosa corpórea, separada en sí misma. El principio del mal tiene que ser buscado más alto, en lo espiritual. Pues el mal mismo es espiritual, e incluso "en cierto sentido lo espiritual más puro, pues él hace la guerra más violenta a todo *Ser*, él querría incluso abolir el fundamento de la creación". (*Lecciones privadas de Stuttgart*, 1810; I, VII, 468).

Al juzgar el mal somos, o demasiado apresurados y superficiales, o demasiado cómodos, en cuanto lo tenemos siempre sólo por una carencia, en todo caso y a lo sumo por lo meramente desordenado, enredado, burdo y feo, así como malentendemos y subestimamos con demasiada facilidad al error sólo como una carencia de verdad. Pero el error no es carencia de espíritu, sino espíritu pervertido. Por esto puede el error ser altamente ingenioso y ser, sin embargo, error. Schelling dice una vez:

> Quien esté enterado en alguna forma de los misterios del mal (pues hay que ignorarlo con el corazón, pero no con la cabeza), sabe que la corrupción más alta es también precisamente la más espiritual, que en ella desaparece al fin todo lo natural, y según esto incluso la sensibilidad, hasta la misma lujuria; sabe que ésta se transforma en crueldad, y que el malva-

do de índole demoníaco-diabólica es más ajeno al placer que el bueno. Si, así pues, el error y la maldad son espirituales y proceden del espíritu, éste no puede ser lo más alto (*ibidem* I, VII, 468).

Sólo si ponemos a tal altura la sede de la pesquisa y concebimos a la esencia del mal —la maldad— como espíritu, tendremos perspectiva suficiente para la tarea de perseguir la posibilidad interna del mal hasta la esfera de sus condiciones más internas.

Hemos mostrado que en esta cuestión yace una gradación de preguntas, orientada en una dirección muy determinada, que parte de la posibilidad interna del mal y *retrotrae* a la ensambladura ontológica. A la inversa, para comprobar la posibilitación de la posibilidad del mal, hay que partir de la ensambladura ontólogica y hacer que se origine esa posibilidad. Hemos de perseguir ahora de manera más precisa en qué modo Schelling calca esa génesis en su proyecto esencial. Por todo lo dicho hasta ahora, con carácter preparatorio, se hace comprensible que en el fondo no pueda hablarse, desde hace tiempo, de una mera "explicación" de la diferencia entre fundamento y existencia a través de una consideración de las cosas creadas. Se trata más bien de la "aclaración", de hacer más claro y luminoso al origen del mal con ayuda de la ensambladura ontológica, al retroceder a su legalidad esencial.

Pero esto no es suficiente. Sabemos que el mal es una posibilidad de la libertad humana; por ello, en la clarificación del origen de la posibilidad interna del mal tiene que ponerse de manifiesto la esencia de la libertad humana. Esto significa, en referencia a lo tratado hasta ahora, que hay que mostrar cómo los diversos conceptos de libertad entran ahora en juego y se transforman al hacerlo. En el transcurso de la exégesis de la introducción hemos nombrado seis diversos conceptos de libertad, si se hace caso omiso del concepto que ahora nos guía. Ellos no son eliminados simplemente por el concepto ahora establecido; sino aquello a lo cual ellos apuntan, pero mentándolo y exagerándolo de manera unilateral, es retrotraído a su lugar y dentro de sus límites. Sólo a partir del concepto propiamente metafísico de la libertad adquiriremos una visión del contexto interior de lo que aquellos conceptos, sólo enumerados, mentan individualmente. Cuando esto haya ocurrido ellos no serán seis conceptos diversos, sino constituirán *un* ensamble unitario, subsistente por sí mismo, del 'Ser'-libre del hombre. Seguimos ahora los pasos esenciales de la I Sección.

Es importante permanecer ahora de nuevo cerca del texto, sin pretender arrojar desde ya una luz definitiva sobre todo. Pero como el logro de una comprensión verdadera depende ante todo de que sigamos al *movimiento*

de yección del proyecto, pongamos una vez más la tarea ante la vista, en breves titulares.

El mal es, en tanto posibilidad esencial de la libertad humana, un modo esencial del 'Ser'-hombre. El hombre, en tanto el espíritu que está separado de Dios y es por ello voluntarioso, es el ente en el cual Dios se hace patente como el espíritu eterno. Esa autopatentización de Dios en el hombre es en sí a la vez la creación del hombre. Pero esa autopatentización forma parte de la esencia de Dios en cuanto existente. Existencia es la autopatentización originaria y esencial de Dios en sí mismo *antes* del eterno acto de la creación de las cosas. Pero la existencia está referida a aquello en Dios de donde él sale en cuanto ex-sistente, es decir, al fundamento en Dios. A partir de la esencia del fundamento tienen por ello su inicio esencial, su "principio", la existencia, la autopatentización en general y la creación del mundo en especial, así pues, el 'Ser'-hombre y la posibilidad del mal.

En consecuencia, la consideración del origen tiene que iniciarse con un proyecto de la esencia de ese fundamento en Dios, pero todo esto mirando hacia adelante, hacia el devenir de la creación. Sin embargo, toda esa consideración del origen se realiza a la luz de un concepto del Ser que ha dejado tras sí toda orientación normada por el estar-delante, meramente corpóreo, de las cosas materiales.

A esta misma diferencia conduce la consideración que parte de las cosas. En primer lugar hay que eliminar por completo el concepto de inmanencia, en tanto él sirva para expresar más o menos un muerto estar contenidas las cosas en Dios. Nosotros nos damos cuenta, más bien, de que el concepto de devenir es el único adecuado a la naturaleza de las cosas. Pero ellas no pueden llegar a ser en Dios, pues ellas son *toto genere*, o para decirlo en forma más correcta, infinitamente diversas de él. Para estar separadas de Dios ellas tienen que llegar a ser en un fundamento diverso de él. Pero puesto que nada puede ser fuera de Dios, esa contradicción sólo puede resolverse en tanto las cosas tienen su fundamento en aquello que no es en Dios mismo *El mismo* (Nota: Este es el único dualismo correcto, a saber, el que admite a la vez una unidad. Arriba se habló del dualismo modificado, según el cual el principio malo no está coordinado, sino subordinado al bueno. Es apenas de temer que alguien confunda la relación aquí establecida con aquel dualismo, en el cual lo subordinado es siempre un principio esencialmente malo y permanece justo por esto totalmente incomprensible en cuanto a su procedencia de Dios), es decir, en aquello que es fundamento de su existencia. Si queremos aproximarnos de manera humana este ser, podemos decir: él es el anhelo, que siente lo uno eterno, de engendrarse a sí mismo. Ese anhelo no es lo uno mismo, mas es, sin embargo, tan eterno como él. El quiere engendrar a Dios, es decir, a la unidad insondable, pero en esa medida no existe aún en él mismo la unidad. Por esto ella, considerada en sí misma, es también voluntad; pero voluntad en la cual no hay ningún entendimiento

y por esto tampoco es una voluntad autosubsistente y perfecta, en tanto el entendimiento es propiamente la voluntad en la voluntad. Sin embargo, él es una voluntad de entendimiento, a saber, anhelo y apetencia del mismo, no una voluntad consciente, sino una voluntad que presiente, cuyo presentimiento es el entendimiento. Hablamos de la esencia del anhelo, considerado en sí y por sí mismo, al cual hay que divisar, si bien él ha sido reprimido desde hace mucho tiempo por lo superior, que se ha elevado a partir de él, y aunque no podemos aprehenderlo sensiblemente, sino sólo con el espíritu y los pensamientos. (I, VII, pp. 358-59).

Ahora sigue un trozo que no forma, de manera inmediata, parte de la consideración y, en todo caso, la perturba sensiblemente, si no se ha entendido ya lo esencial. Nosotros dejamos primeramente de lado este trozo (p. 359, abajo): "Después del eterno acto de la autopatentización... surgen primeramente los pensamientos claros" (p. 360, abajo), y recogemos el final de la reflexión directriz con la proposición siguiente:

> Así tenemos, por consiguiente, que representarnos al anhelo originario, tal como él se dirige hacia el entendimiento, al que él no conoce aún, como nosotros, al anhelar, deseamos un bien desconocido y sin nombre, y se mueve presintiendo, como un mar ondulado y burbujeante, parecido a la materia de Platón, según una ley oscura y desconocida, incapaz de formar algo duradero por sí misma.

La tarea del trozo leído y delimitado es caracterizar la esencia del fundamento en Dios en tanto "anhelo". Ya hemos mostrado cómo la determinación de la ensambladura ontológica en Dios evita malentender su esencia en el sentido de una cosa descomunal que sólo está presente en sí misma. La esencia del 'Ser'-Dios es un devenir. Al retroceder al fundamento de ese devenir, apuntamos a algo que es *en* Dios, en tanto está determinado a la vez y equioriginariamente por fundamento y existencia. La exposición de Schelling suscita la apariencia de que Dios fuera primero sólo *en tanto fundamento;* pero Dios es siempre lo que está determinado por fundamento y existencia, el "ser originario", que es en cuanto tal su esencia, *antes* de todo fundamento y *antes* de toda existencia, así pues en general antes de toda dualidad. Schelling la llama (p. 406, en la mitad) el "fundamento originario o más bien el *no-fundamento*", la *"indiferencia absoluta"*, de la cual no puede predicarse propiamente en forma certera ninguna diferencia, ni siquiera la ensambladura ontológica. El único predicado de lo Absoluto es la "carencia de predicado", sin que lo Absoluto se convierta por esto en una nada.

Cuando se habla del fundamento en Dios no se alude a un "trozo" de Dios, al cual perteneciera como producción y correlato el Dios existente; sino su 'Ser'-fundamento es un modo del eterno devenir de Dios en total.

Y ese devenir no tiene su comienzo en el fundamento, sino lo tiene equioriginariamente en el existir, es decir, es un devenir sin comienzo. Ahora bien, como la esencia del Ser-Dios es tal devenir hay que concebir también al Ser de las cosas como devenir, puesto que nada de lo que *es* puede ser pensado absolutamente como fuera de Dios.

La investigación comienza con la referencia expresa de que la "naturaleza" de las cosas tiene que ser concebida como devenir, pues con esto se ha anticipado aquello cuya posibilidad ha de ser mostrada. Pero con ello se transforma también el concepto de cosa. La cosidad de la cosa consiste en hacer patente la esencia de Dios. 'Ser'-cosa quiere decir exponer al Ser de Dios, que es un devenir eterno, como un devenir. Las cosas ponen de manifiesto a través de sí mismas al Ser originario. Y ese manifestar-a-través-de-sí-mismas no es una ejecutoria que ellas cumplieran aparte de ser cosas, sino el 'Ser'-cosa es ese manifestar-a-través-de-sí-mismas, su transparencia. El modo en que un pensador ve "las cosas" depende del grado de originariedad con que él concibe la esencia del Ser, y a la inversa: la originariedad con la que él divisa la esencia del Ser depende del tipo de experiencia fundamental de las cosas que lo guía. La comprensión de la cosidad de las cosas en el sentido del manifestar y poner de manifiesto al ser originario a través de sí, permite ahora llamar al hombre una *cosa,* sin el peligro de malentender su esencia desde el comienzo.

Esa interpretación de la cosidad es ahora también un presupuesto para comprender rectamente qué quiere decir Schelling, al enunciar que el Ser de las cosas es un devenir. En este caso no se alude al lugar común de que todas las cosas se modifican continuamente; no se alude tampoco a aquella constatación superficial de que en ninguna parte del mundo hay inmovilidad y que las cosas no tienen propiamente ningún *Ser;* esa proposición quiere decir más bien: las cosas *son* ciertamente, pero la esencia de su Ser consiste en exponer en cada caso una etapa y un modo en el cual lo Absoluto se *fija* y *ex*pone. El Ser no es disuelto en un devenir extrínseco, llamado devenir, sino el devenir es concebido como un modo de Ser. Pero el Ser es concebido ahora originariamente como querer. El ente es en cada caso un tal según el ensamblamiento de los momentos que pertenecen a la ensambladura ontológica en un queriente. El que el Ser de las cosas sea un devenir, significa: las cosas entes tienden en cada caso tras determinados niveles del querer; en su esfera no hay nunca la simetría indiferente de una pluralidad meramente presente. El devenir es un modo como el Ser se conserva y no el simple contrario del Ser, como parece fácilmente, cuando se distingue el Ser y el devenir sólo según puntos de vista formales, y el Ser es entendido como estar-delante cósico. (Schelling se aproxima aquí, sin asirlas real-

mente, a las verdaderas referencias metafísicas entre Ser y devenir, que eluden fácilmente desde siempre la mirada del pensar, porque ésta se pierde en las relaciones conceptuales formales de ambas representaciones; tampoco Nietzsche ha escapado en este respecto de las redes de una dialéctica formalista). Ahora divisamos una determinada perspectiva a través de la conexión ontológica entre Dios y las cosas.

El Ser del Dios existente es el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta, llamada eternidad. El Ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del Ser divino a la patencia de los contrarios, aún ocultos. La cosidad de las cosas se determina tanto menos a partir de un indiferente estar-delante de cuerpos materiales, cuanto que la materia misma es concebida como espiritual; lo que *"nosotros"* sentimos y vemos como materia es un espíritu coagulado en la pesantez extensa de la inercia.

Pero Schelling formula la conexión de Ser metafísica entre Dios y las cosas en las dos proposiciones siguientes (p. 359, arriba):

> Para estar separadas de Dios, ellas [las cosas] tienen que devenir en un fundamento diverso de él. Pero como nada puede ser fuera de Dios [es decir, así pues: como las cosas entes, separadas de Dios, tienen que ser sin embargo en él], esta contradicción sólo puede ser resuelta, en tanto las cosas tienen su fundamento en lo que en Dios mismo no *es El mismo,* es decir, en lo que es fundamento de su existencia.

El Ser de las cosas es estar separadas de Dios en tanto devenir absoluto; el Ser de las cosas es por esto él mismo un devenir. Por ello, ese devenir tiene que fundarse, por una parte, en un fundamento diverso *de* Dios y a la vez, por la otra, en un fundamento que 'está presente', sin embargo, *en* Dios. ¿Cómo puede concebirse ese fundamento, que funda la separación de las cosas *de* Dios en el sentido de su interioridad *en* Dios?

Partiendo de esta pregunta, es posible adquirir ahora con facilidad la perspectiva metafísica orientada hacia la pregunta directriz por la posibilidad interna del mal. Caracterizamos esa perspectiva por medio de las tres preguntas siguientes:

1) ¿Cómo puede algo separado *de* Dios ser, sin embargo, divino?

2) ¿Cómo es posible el mal en el ámbito de ese ente?

3) ¿Cómo puede el mal, en tanto ente, estar *fundado en* Dios, *sin ser* causado, sin embargo, por él?

La investigación tiene que comenzar por el fundamento, diverso de Dios mismo, pero 'presente' en él. Evidentemente, tenemos que aprehender ese fundamento en dos direcciones, que se copertenecen: en primer lugar, respecto a cómo ocurre en él el devenir de Dios a partir de él mismo hacia

sí mismo; y luego respecto a cómo ese devenir sí mismo de Dios es la creación de las cosas, la cual es en el fondo la superación del egoísmo divino y, en cuanto tal, no es la fabricación de la naturaleza, sino la flexión[26] temporal de su esencia.

Esa referencia, doble y sin embargo unitaria, a la esencia del fundamento en Dios tiene que guiarnos al perseguir ahora cada una de las determinaciones; éstas siguen siempre careciendo de verdad, mientras las comprendamos unilateralmente.

Lo que Schelling bosqueja aquí en pocas páginas ha impulsado su reflexión a acometer una y otra vez el asunto en los decenios venideros. El mismo sabía, con más claridad que los otros, que se trata primero sólo de una "sugerencia" (cfr. I, VIII, 160, Respuesta a Eschenmayer).

e) El anhelo como esencia del fundamento en Dios
La existencia de Dios en identidad con su fundamento

¿Es el anhelo la esencia del fundamento en Dios? En este punto apenas podemos contenernos de objetar, que esa proposición transfiere a Dios un modo de ser humano. ¡Efectivamente! Pero también podría ser de otra manera. ¿Quién ha probado alguna vez que el anhelo sea algo únicamente humano? ¿Y quién ha rechazado alguna vez por entero, y con razones suficientes, que lo que llamamos "anhelo", y en lo cual estamos, no es al fin y al cabo algo diverso de nosotros mismos? ¿No está contenido en el anhelo algo semejante, de suerte que no existe *ninguna* razón para restringirlo al hombre, algo que más bien da motivo a concebirlo como aquello en lo cual los hombres estamos libres de restricción, *más allá de nosotros mismos?* ¿No es el anhelo precisamente la prueba de que el hombre es algo diferente de un hombre sin más? En efecto, es una mala elección aducir precisamente el anhelo para probar que con él se desliza subrepticiamente una humanización de Dios. Pero no queremos examinar aún de manera fundamental la objeción antropomorfista; se trata sólo de estremecer su contundencia, aparentemente invencible.

En primer lugar, es más importante comprender qué busca esa determinación filosófica. No se trata de atribuir a Dios una propiedad, sino de determinar en qué modo el fundamento es tal fundamento. Ciertamente, hemos de poner a un lado en ese concepto todo sentimentalismo y prestar atención solamente a la *esencia* del *metafísico estar-en-movimiento que reina* en él.

La palabra "Sucht" [afán][27], cuyo radical no tiene nada que ver con "Suchen" [buscar], significa originalmente y aún hoy en día la enfermedad

que tiende a extenderse; enfermo [siech], epidemia [Seuche]. Afán es un tender y apetecer y por cierto el afán del ansiar [*Sehnen*], del preocuparse por sí mismo. En el anhelo [*Sehnsucht*] yace, así pues, un estar-en-movimiento, doble y de *direcciones contrarias:* tender fuera de sí hacia la extensión y, sin embargo, tender precisamente hacia atrás, a sí mismo. El anhelo, en tanto determinación esencial del fundamento (del 'Ser'-fundamento) en Dios, caracteriza ese Ser como impulsándose lejos de sí en la amplitud más indeterminada de la absoluta plenitud esencial, y a la vez como la prepotencia del encerrarse en sí mismo. En tanto la esencia general de la voluntad consiste en el apetecer, el anhelo es una voluntad en la cual el tendiente se quiere a sí mismo en lo indeterminado, es decir, quiere encontrarse en sí mismo y ex-ponerse en la amplitud más expandida. Pero como en esa voluntad el querer *no* está aún consigo mismo y *no* se es propio todavía, no es aún propiamente él mismo, la voluntad permanece impropia. La voluntad en la voluntad es el entendimiento, el saber que comprende la unidad unificante del que quiere y de lo que es querido. El anhelo, en tanto es la voluntad del fundamento, es por ello voluntad sin entendimiento, la cual, en su tender, presiente, sin embargo, precisamente al 'Ser'-sí-mismo. El eterno anhelo es un tender que no se permite llegar jamás a una hechura fija, porque quiere seguir siendo siempre anhelo; en cuanto tender sin entendimiento no posee nada entendido, que hubiera que poner firme y en pie, nada que él pudiera nombrar como algo determinado y uno; el anhelo es "sin nombre", porque no conoce ningún nombre, no es capaz de nombrar lo que él apetece; le falta la *posibilidad de la palabra.*

Pero al hacer esta consideración tomamos al fundamento aún por sí solo, y en esto erramos justamente. Pues por sí solo, según su esencia más propia, el fundamento es, claro está, fundamento *para* la existencia; en él mismo yace esa referencia al salir-de-sí. Y tan sólo en esa orientación hacia la existencia culmina la comprensión del anhelo aquí requerida. En el absoluto comienzo del ser originario se trata del salir-de-sí que es aún un permanecer-en-sí, y ello en tal grado, que ese permanecer-en-sí constituye el primer advenir-a-sí-mismo. El anhelo es la *excitación,* el extenderse lejos de sí y en despliegue; y precisamente en esa excitación yace y acontece la incitación de lo que (se) excita hacia sí mismo. El afán de exponerse es la voluntad de llevarse ante sí mismo, de representar*se*. Por esto, después de la primera caracterización, Schelling toma impulso para un segundo paso (I, VII, pp. 360-61):

> Pero correspondiendo al anhelo, que es, en tanto fundamento aún oscuro, el primer movimiento de la existencia divina, se produce en Dios mismo una representación interior reflexiva, por medio de la cual, puesto

que ella no puede tener ningún otro objeto que Dios, éste se mira a sí mismo en una imagen fiel. Esa representación es lo primero en lo cual Dios, considerado absolutamente, se realiza, si bien sólo en él mismo; ella es en el comienzo en Dios y el Dios mismo engendrado *en* Dios. Esa representación es a la vez el entendimiento —la *palabra* de aquel anhelo....

—Interrumpimos el párrafo en este punto.

Aquí hay que poner de relieve tres cosas: 1) Con el anhelo del fundamento es equioriginario el representar divino, vuelto hacia atrás, a sí mismo. 2) Esa representación es la *palabra* de aquel anhelo. 3) El representar, en tanto propio advenir-a-sí a partir del inicial ser-fuera-de-sí del anhelo, es la primera existencia, el primer modo de la realidad absoluta de Dios mismo.

Ad 1) El representar divino no tiene otra cosa que el fundamento, que es Dios; en su fundamento Dios se mira a sí mismo. Ese mirar abarca toda la infinita plenitud no desplegada de su esencia, la cual, en tanto no desplegada, es un vacío y el desierto de Dios. Pero ese mirar abarca la esencia divina, la ilumina de tal manera, y se encuentra a sí mismo como el fundamento iluminado. En el fondo se mira Dios a sí mismo, a saber, en su anhelo como la primera excitación incitada; él se mira a sí mismo como al que mira y al que se representa a sí mismo; pues cuando un ente representativo trae algo ante *sí,* se pone a sí mismo en el horizonte de lo que está ante él. Ese representarse acontece en tanto el fundamento se repre-senta; por ello Dios "se" ve en la oscuridad del fundamento, pero precisamente en la contrafigura del fundamento; el ve su "imagen fiel", pero oculta en el fundamento no desplegado.

Ad 2) Ese repre-sentarse trae a Dios la primera separación iluminada, en la cual no se deshace, sin embargo, el ser eterno, sino por el contrario se recolecta a sí mismo, y en esa colección pone de relieve su unidad esencial[28]. Coleccionar, poner de relieve la unidad en cuanto tal, se dice en griego λέγειν del cual procede λόγος lo que ulteriormente, por determinadas razones, fue llamado *habla* y *palabra* (cfr. *Introducción a la Metafísica,* pp. 94 ss. y 128 ss). Gracias a una afinidad electiva creadora con esa tradición de la metafísica, puede decir Schelling en efecto: ese representar la imagen fiel es la *"palabra"*. En lo que sigue hemos de encontrar aún muchas veces esa "palabra" en la esencia de Dios. En primer lugar, hay que fijar su sentido metafísico: palabra como denominación de lo coleccionado en sí mismo, de la *unidad,* de la primera exhibición de la unidad, que permanece, sin embargo, aún en Dios mismo. Pero sabemos por la introducción que la "unidad" significa siempre *identidad* en sentido originario, unificación de lo diferenciado y separado en sí. En la representación y en la palabra están contenidos, por esto, tanto lo diferenciado como lo

unitario, pues éste requiere la distinción para el cumplimiento de su propia esencia. Y por esto:

Ad 3) En el primer mirarse de Dios, en el oculto buscarse del anhelo, acaece el primer existir. Pero éste no sigue al anhelo en un tiempo después, sino pertenece equioriginariamente a él en la eternidad del devenir. Así como el fundamento es sólo fundamento para la existencia, así el salir-de-sí hacia sí mismo es sólo un salir a partir del fundamento; por esto la existencia no aparta de sí al fundamento, sino, por el contrario, al existir, el ser originario retrocede expresamente hacia el fundamento; en tanto existente ha asumido eternamente al fundamento y ha afirmado con esto al anhelo en tanto eterno. De tal manera, el anhelo llega a ser y permanece un constante consumirse, que jamás se agota, sino que se inflama hasta lo inextinguible, para conservar con esto, en su más propia oscuridad, la luz puesta en él. La palabra en Dios, el eterno sí a sí mismo, es el eterno decir, en el que Dios *"co-rresponde"* y accede a lo que quiere la voluntad del anhelo, y lo destaca.

Con esto quedan aclaradas las dos determinaciones del ser, fundamento y existencia en Dios. Pero veíamos que cada una remite esencialmente a la otra, y esto significa que ellas presuponen en sí mismas una unidad originaria. Mas esa unidad misma es puesta primeramente de manifiesto y en sí misma, en tanto 'están presentes' el fundamento como fundamento y la existencia como existencia. Si la exposición de la ensambladura ontológica es comprendida rectamente en este sentido, entonces el curso del pensamiento tiene que conducir de inmediato a la exposición de esa *unidad* de la ensambladura, en apariencias de manera puramente extrínseca, pero que no lo es en absoluto en cuanto a la cosa misma, puesto que esto es mostrado en esa exposición. Puede haber causado sorpresa que en el pasaje "La *palabra* de aquel anhelo" hayamos interrumpido la exégesis a la mitad de la oración, que prosigue en la forma siguiente:

> Y el espíritu eterno, que siente en sí la palabra y a la vez el anhelo infinito, movido por el amor, pronuncia la palabra, que [de modo que] el entendimiento, junto con el anhelo, llega a ser ahora la voluntad libremente creadora y omnipotente, y forma en la naturaleza, inicialmente sin regla, como en su elemento o instrumento.

Con "y el espíritu eterno" ingresa en la proposición, desde el punto de vista gramatical, un nuevo sujeto; en lo leído se expone qué sea éste y de qué modo él 'está presente'. Sobre el espíritu eterno se dice:

1) El siente en sí, en primer lugar, la palabra y a la vez el eterno anhelo. Ese "y a la vez" indica que el espíritu es aquello por medio de lo cual Dios, en tanto existente, se pone ante sí mismo. Pero el existente está en

cuanto tal referido a su fundamento. Espíritu significa esa unidad del fundamento en Dios y de su existencia. Pero no unidad en el sentido vacío de una referencia pensada, sino como unidad unificante, en la cual, como origen, 'está presente' lo que hay que unificar, a despecho de su diversidad, o más bien precisamente junto con ella. El espíritu siente en sí mismo la palabra y a la vez el anhelo. Este "a la vez" no significa, por su parte, la vacía isocronía, sino la referencia interna que tienen entre sí la palabra y el anhelo; lo que el anhelo era ya siempre lo habrá sido siempre, pero él *será* esto en la palabra, la cual será solamente lo que ella ya era. El anhelo es lo sin nombre, pero en esa forma es lo que busca siempre a la palabra; la palabra es elevación a la luz, pero referida precisamene así a la oscuridad del anhelo. El espíritu encuentra esa referencia recíproca y en ella a los correlatos, y con esto se encuentra a sí mismo. Si fundamento y existencia constituyen el modo de ser de un ente en tanto es por sí mismo, entonces el espíritu es la unidad originariamente unificante del ser; hay que retener ese concepto de espíritu en vista de todo lo que sigue (cfr. I, VII, p. 494). Sobre el espíritu eterno se dice:

2) El es "movido por el amor". Con esto se anuncia que *incluso el espíritu no es todavía lo más alto,* la fuente más intrínseca de automovimiento en Dios y en el ser originario en general. Ser movido por el amor no significa, por otra parte, tampoco, que el amor sea sólo una causa motriz de la acción del espíritu, sino que él es la esencia que impera en éste. El espíritu es unidad que unifica originariamente, la cual emerge por encima de la referencia recíproca de fundamento y existencia, y como tal referencia. El espíritu es πνεῦμα en tanto es una unidad semejante. Ese soplo es sólo el hálito de lo más originario y propiamente unificante: del *amor.* Ya hemos indicado su esencia metafísica: el amor es la identidad originaria, que une en cuanto tal a lo diverso, a lo que puede ser por sí mismo, manteniéndolo separado.

> Pues tampoco el espíritu es todavía lo más alto; él es sólo el espíritu, o el hálito del amor. Pero el amor es lo más alto. El es lo que era antes de que el fundamento y de que el existente fueran (en tanto separados), pero no era todavía en tanto amor, sino —¿cómo hemos de llamarlo? (pp. 405-06).

Hasta el pensador pierde aquí el habla. El amor mueve al espíritu. Ello significa: su originario unificar este ser a sí mismo exige precisamente que los diversos momentos, que podrían ser por sí mismos, *sean* diversos y se eludan uno al otro; pues sin esto el amor no tendría nada que unificar y sin tal unificación no sería él mismo. La voluntad del amor no quiere, así pues, una ciega unificación, para que exista apenas unidad, sino quiere primero y propiamente la separación, no para que se permanezca en ésta, sino

a fin de que permanezca el fundamento para una unificación más alta. Y ahora debemos captar la médula de la proposición:

3) El espíritu eterno, movido por el amor, pronuncia la palabra. El "pronunciar la palabra" —la palabra, la iluminación de la unidad de lo separado, la recolección de lo sin regla en vista de su regla interior— permanecía hasta ahora todavía en Dios; ahora el espíritu, es decir, el amor, pronuncia la palabra, porque él quiere *ser* la unidad de lo separado. El espíritu pronuncia la palabra del entendimiento, la cual corresponde en el fondo al fundamento. Son pronunciados el fundamento y la existencia en su unidad, la ensambladura del Ser. ¿Hacia dónde más allá? Hacia lo otro, hacia lo que Dios no es en tanto él mismo, hacia el fundamento, lo sin regla y sin embargo ocultamente dirigido, lo que 'está-presente' todavía sin la recolección, hacia aquello que requiere colección, hacia el mero moverse sin regla el fundamento. Pronunciar la palabra es introducir la palabra en el fundamento, en lo sin regla, a fin de que se eleve a unidad. El espíritu, en cuanto voluntad del amor es voluntad de lo contrapuesto. Esa voluntad quiere la voluntad del fundamento y quiere a ésta como voluntad contraria a la voluntad del entendimiento. El espíritu como amor quiere la unidad de ambas voluntades contrarias. ¿Qué es la unidad de tales voluntades de tendencias contrarias? ¿Qué acontece cuando lo que tiende a retroceder hacia sí mismo, y, sin embargo, se extiende, adviene a la voluntad de iluminación, de recolección y unificación? ¿Qué ocurre cuando la voluntad coleccionante tiene que quebrarse ante la resistencia de lo que tiende a separarse? Entonces llega a ser lo formado y la figura, y la voluntad se convierte en una voluntad formadora.

4) El espíritu que se expresa es voluntad formadora y forma por cierto en aquello hacia lo cual él se expresa, es decir, en el fundamento, el cual, en tanto anhelo, jamás puede llegar por sí mismo a la determinidad de una forma y nombre duradero. La "naturaleza inicial", el fundamento 'presente' en sí mismo, adviene ahora a la palabra. La voluntad del fundamento es "ahora" una despertada voluntad formadora. La naturaleza inicial sin regla es ahora naturaleza creadora y no sólo una voluntad impulsiva. En el poderío del espíritu acaece "ahora" la creación. Y el tiempo viene a ser, más exactamente, su devenir es preparado, en tanto esa voluntad creadora. Ese "ahora" es eterno. Y la creación no se añade en algún momento a la esencia de Dios como un acto especial —puesto que no hay, claro está, ningún tiempo—; pues Dios en tanto existente *es* el que sale de sí. El sale fuera de sí en tanto él pronuncia la palabra, introduciéndola en la naturaleza inicial. (Respecto del texto: "...expresa la palabra, que..." [*dass*], no "el que" [*das*], y el "que" significa el "que" consecutivo, "de modo que"

[*so dass*]; pero no como una consecuencia extrínseca, sino que sigue a la palabra en tanto expresada)[29].

Ahora estamos en capacidad de abarcar con la mirada la proposición en total y, gracias a ello, captar el sentido del "y" con el cual ella comienza. Ese "y" no empata simplemente lo que sigue a lo precedente, sino reúne lo dicho sobre el anhelo por sí solo y sobre el entendimiento por sí solo en la unidad viviente del espíritu. Pero ello ocurre ahora de tal manera, que el espíritu mismo, en tanto lo existente, se revela también por vez primera al pronunciar la palabra. El espíritu eterno es la unidad originaria del fundamento y de la existencia en Dios. Fundamento y existencia son, cada uno a su manera, la totalidad de lo Absoluto, y en cuanto tales se copertenecen y son inseparables. Lo que quiere el anhelo que insiste en sí mismo, es lo mismo que quiere la palabra del entendimiento, y lo que ella eleva a la luz del representar. Fundamento y existencia en Dios son, en cada caso, sólo diversos sentidos de una unidad originaria. Pero en tanto el espíritu eterno 'está presente' como fundamento, 'está presente' como lo que él no es en cuanto él mismo, lo que es su eterno pasado, que tiende a retroceder a sí mismo. En el espíritu eterno están eternamente separados fundamento y existencia, de modo que ellos son eternamente inseparables, como lo mismo.

f) La creación como estar-en-devenir de lo Absoluto y de lo creado La individuación de lo creado

El "espíritu eterno" es la determinación en la que se despliega la unidad de Dios respecto de sí mismo, la identidad de lo Absoluto. Pero ese advenir a sí mismo es en sí el expresarse en tanto adentrarse con la palabra en la naturaleza sin regla del fundamento. Todo esto entraña que el "acto eterno" de la creación pertenece a la esencia de Dios. Con ello queda también diseñado de antemano lo que forma parte de la esencia de la creación misma. Pero esto es explicitado ahora ex profeso en el trozo siguiente (I, VII, pp. 361-62):

> El primer efecto del entendimiento en ella[30] es la separación de las fuerzas, en tanto él es capaz de desplegar, sólo por este medio, la unidad contenida inconscientemente en ella como en una semilla, pero, sin embargo, de manera necesaria, en forma semejante a como, en el hombre, la luz penetra en el oscuro anhelo de crear algo, cuando en la mezcolanza caótica de las ideas, conectadas entre sí, y donde cada una impide, sin embargo, sobresalir a las otras, se separan los pensamientos y emerge entonces la unidad que los abarca a todos, la cual yacía oculta en el fondo; o como en la planta el lazo oscuro de la pesantez se suelta solamente en

relación del despliegue y extensión de las fuerzas, y se desarrolla la unidad oculta en la materia separada. En efecto, como este ser (de la naturaleza inicial) no es otra cosa que el fundamento eterno para la existencia de Dios, tiene que contener en sí mismo, aunque encerrada, la esencia de Dios, por así decirlo, como una imagen de vida que brilla en lo oscuro de la profundidad. Pero el anhelo, incitado por el entendimiento, tiende entonces a conservar la imagen vital asida en él, y a encerrarse en sí mismo, a fin de seguir siendo siempre un fundamento. Así pues, en tanto el entendimiento, o la luz puesta en la naturaleza inicial, incita al anhelo, que tiende a retroceder hacia sí mismo, a la separación de las fuerzas (a abandonar la oscuridad), pone de relieve precisamente en esa separación la unidad encerrada en lo separado, la imagen vital oculta; en tanto esto ocurre se engendra de esa manera por primera vez algo concebible e individual, y por cierto no a través de representación extrínseca, sino por medio de verdadera *in-formación,* en tanto lo que se engendra es in-formado en la naturaleza, o más correctamente aún, por medio de despertamiento, en tanto el intelecto pone de relieve la unidad o idea oculta en el fundamento separado. Las fuerzas divididas en esa separación (pero no completamente escindidas unas de otras) son la materia, de la cual es configurado más tarde el cuerpo; el alma, en cambio, es el lazo viviente que surge, en la separación, así pues, a partir de la profundidad del fundamento natural, como punto central de las fuerzas. Como el entendimiento originario pone de relieve al alma en cuanto interior a partir de un fundamento independiente de él, ella permanece justo por ello independiente de él, como un ser particular y que subsiste por sí mismo.

Es fácil de entender que, dada la resistencia del anhelo, necesaria para un nacimiento perfecto, el lazo más interno de las fuerzas sólo se suelta en un despliegue que acaece gradualmente, y que con cada grado de separación de las fuerzas se engendra, a partir de la naturaleza, un nuevo ser, cuya alma tiene que ser tanto más perfecta, cuanto más contenga separado lo que está aún no separado en los otros. Mostrar cómo cada proceso subsiguiente se aproxima más a la esencia de la naturaleza, hasta que surge el centro más intrínseco de todos, en la más alta separación de las fuerzas, es la tarea de una completa filosofía de la naturaleza.

Para captar rectamente el propósito y movimiento interno de esta ilación de pensamientos, hay que recordar la tarea: el proyecto de la posibilidad interna del mal en tanto algo espiritual que es por sí mismo, es decir, de la posibilidad del 'Ser'-hombre. Pero en tanto diverso y separado de Dios el hombre es un ente creado; en consecuencia, se requiere primero del proyecto de la esencia de lo creado. Acabamos de mostrar que el origen de la creación yace en la esencia del espíritu eterno. Pero de la esencia del creador puede inferirse lo que forma parte de la esencia de lo creado, y en qué modo él *sea*. Crear no es la fabricación de algo que no está-delante como cosa, sino la flexión de la voluntad eterna del anhelo en la voluntad de palabra, de colección: *por ello* lo creado mismo es un querer y algo que llega a ser en el querer. Pero lo que deviene en ese devenir es en cada caso,

en cuanto ente, aquello de lo cual él es capaz voluntativamente en tanto queriente, ni más ni menos.

Sin embargo, Schelling no tiene aquí el propósito de informar qué ha ocurrido por aquel entonces en la creación del mundo (cfr. abajo), sino trata de hacer visible cómo está estructurado en sí mismo el estar-en-movimiento de la creación de la naturaleza. Pero esto entraña a la vez una determinación acerca de cómo "sea" la naturaleza en cuanto tal, y en qué sentido puede concebirse metafísicamente que ella sea independiente e impere en sí misma. Hasta ahora uno se hacía y se hace aún muy fácil (cfr. I, VII, pág. 459) responder esa pregunta: o se imagina la creación en el sentido de la labor manual de un artesano, que fabrica cosas y las pone en pie —tal interpretación no proporciona la más mínima base para indagar realmente la esencia de las cosas, al contrario— o se concibe simplemente el 'Ser'-en-sí de las cosas en el sentido de que ellas son objetos de la consideración teórica y se dice entonces en qué modo, dentro de tal consideración y en referencia al sujeto contemplador, ellas son independientes en tanto objetos de ese sujeto. La pregunta por esa independencia es ciertamente muy esencial, y ella ni siquiera ha sido planteada verdaderamente, ni mucho menos respondida, pero esa independencia de las cosas respecto de nuestra consideración es sólo una consecuencia esencial de su 'Ser'-en-sí. Mas éste no puede ser explicado, sino cuando más anunciado, a través de aquélla.

De tal modo, al seguir el proyecto schellingiano de la esencia del estar-en-movimiento la naturaleza creada y creadora, tenemos que tener en la mira la pregunta metafísica por el 'Ser', y no debemos recaer en la actitud de una curiosidad ingenua, a la que le gustaría descubrir en esa oportunidad el secreto del taller. Pero ese "por aquel entonces" no existe en absoluto, pues el acaecer es eterno, es decir, es también ahora instantáneo.

Hemos oído que el Ser de las cosas es un devenir. El 'Ser'-creado no significa por ello el 'Ser'-fabricado, sino el *estar en la creación* como en un devenir. Por ello, todo depende de aprehender el estar-en-movimiento de ese devenir. Pero como el ser, lo que es por sí mismo, tiene siempre su entidad en la unidad de fundamento y existencia, y como esa "unidad" no significa ningún empate extrínseco, mecánico, de dos trozos, sino la referencia recíproca, en el sentido de un unitario referirse y "atraerse y apartarse", hemos de buscar en esa referencia recíproca de fundamento y existencia el estar-en-movimiento contenido en la esencia de la creación. Ahora bien, como la "creación", en tanto acaecer, es además el salir fuera de sí del Absoluto que adviene a sí mismo, el estar-en-movimiento contenido en la esencia de la creación y, por ello, del devenir y del Ser de la naturaleza creada, tiene que ser concebido a partir de la esencia del fundamento eter-

no, del eterno entendimiento y de su unidad eterna en cuanto espíritu absoluto.

Nos aligeramos un tanto la comprensión del trozo mencionado, poniendo de relieve una cuestión que vibra en él, pero que no está planteada expresamente. Se trata de lo siguiente:

Como quiera que se conciba la creación, una fundamental determinación de lo creado se mantiene como decisiva, a saber, que éste es en cada caso algo determinado, individual, un esto. La pregunta por el devenir del 'Ser'-creado es por esto la pregunta por el devenir del individuo, es decir, por la esencia de la individuación y en consecuencia por el principio que determina al individuo en su individualidad. Esa pregunta es conocida en la historia de la metafísica como la pregunta por el *principium individuationis*. Podemos decir que Schelling proporciona aquí, y en todo el tratado, una de las exposiciones más profundas y fructíferas de ese principio. Y él logra esto porque ve ese principio en el estar-en-movimiento del devenir creador mismo. Tratamos ahora de comprender el trozo leído, analizando en sus momentos singulares lo esbozado en él: el estar-en-movimiento de lo creador creado. Ese trozo es, junto al proyecto esencial del estar-en-movimiento de la identidad absoluta del espíritu eterno, lo más importante desde el punto de vista metafísico en todo el tratado.

1) Hay que anotar de antemano: El espíritu eterno es la unidad de la existencia, que se funda en el fundamento, y el fundamento que sale fuera de sí en la existencia. La "primera" *exitación* original es el destello del entendimiento, el divisarse-a-sí-mismo. Pero como el fundamento en Dios no es en efecto él mismo, aunque no está separado de él, y como el fundamento en tanto anhelo busca precisamente a lo que el entendimiento divisa, ese divisarse es el destello de la claridad en lo oscuro del anhelo. Dios se divisa a sí mismo en la claridad que destella en lo oscuro del fundamento.

2) Pero ese divisarse-a-sí-mismo en lo otro, en tanto lo otro *suyo*, se convierte justamente en la palabra del espíritu que se expresa, en un adentrarse como palabra en eso otro. Esto tiene el aspecto de una unificación y lo es también, pero no solamente, sino es a la vez y precisamente la separación; pues lo luminoso del entendimiento se separa de lo oscuro en tanto lo otro. En el devenir del fundamento, como devenir iluminado, impera la separación y diferenciación.

3) Pero lo otro, el fundamento, no es expulsado; al ser introducida en él la luz como palabra, se hace más claro en el anhelo del fundamento justamente aquello que él busca "sin tener nombre". Esto tiene por consecuencia esencial, que el anhelo quiere entonces justamente alcanzar y conservar para sí —*en* sí— lo destellante. La luz ilumina lo oscuro. Pero como lo

oscuro es el anhelo que se quiere a sí mismo, lo iluminado es incitado justamente a que tienda a retroceder a sí mismo y con ello a tender en dirección contraria a la iluminación. Y esto significa que la separación, en cuanto surgimiento de la luz en el fundamento, trae consigo que el fundamento tienda cada vez más hacia lo profundo de sí mismo y se separe como fundamento que se particulariza hacia sí.

4) Pero, por otra parte, al volverse iluminado, el anhelo del fundamento es incitado por el entendimiento a renunciar a la oscuridad y con ello a sí mismo. Pero renunciar a la oscuridad significa, en tanto volverse iluminado, que la unidad articulante y reguladora, la ley, lo universal y determinante cobran poder.

5) La incitación del fundamento hacia sí mismo, por parte del entendimiento, significa la incitación de lo que se separa hacia su particularización, y por cierto hacia una de tal tipo, que se eleva a la vez hacia la luz, es decir, hacia la regla y la determinidad. Una particularización que se determina en la separación y adopta la determinidad es el individuarse como individuo. En tanto el fundamento, en unidad 'presente' con el entendimiento, tiende a retroceder hacia sí y a la vez a elevarse lejos de sí hacia la luz, esa unidad 'presente', la palabra del espíritu, no es otra cosa que un dejar que llegue a ser el individuo que se separa. El devenir de la creación es así un *hacer que se despierte* la unidad aún no puesta de relieve en el fundamento del anhelo; el entendimiento no se pone delante algo externo; en tanto ilumina la unidad encerrada, él se introduce más bien como forma en el buscar y tender del fundamento. La creación es *in-formación*[31] del iluminar en lo oscuro, despertamiento de lo oscuro hacia sí en tanto iluminado, y en consecuencia, lejos de sí—separación.

6) Pero aún falta una característica importante para aprehender plenamente la esencia del estar-en-movimiento de la creación en devenir. La excitación contro-versial[32] del fundamento para que se separe *y* determine, ese contro-versial querer del fundamento, a la luz del entendimiento despertador, es lo *creador* mismo. En tanto que lo que se separa se lleva a sí mismo a determinidad, es decir, a unificación unitaria, en cada caso se eleva a la luz sólo lo que estaba oculto en el fundamento; la unidad, el lazo se hace cada vez más luminoso y determinado. Esa unidad se eleva a sí misma a partir del fundamento de la separación de las fuerzas, no se añade sobre él como una atadura extrínseca. Mientras más quiere el fundamento contraerse en la particularidad, y busca con ello, sin embargo, la unidad más luminosa en cada caso, más se pone de manifiesto la unidad originaria de fundamento y existencia. En tanto creadora, esa unidad es el *lazo,* la cópula, es decir, lo que ata al fundamento y la existencia del ente de cada caso.

A ese lazo mismo, que se eleva a determinidad y permanece, sin embargo, en el fundamento, lo llama Schelling el *alma,* a distinción del espíritu. El alma, elevada a partir del fundamento que se separa, sigue perteneciendo a éste y permanece así como algo particular que se separa.

El alma es aquella unidad del fundamento y de la existencia, que se estructura ciertamente, elevada desde el fundamento, pero como un lazo que permanece enrollado en lo individual unitario, y no sale fuera de éste, enfrentándosele de modo expreso y expresándose como tal. Esta es la esfera de la naturaleza aún sin lenguaje, pero que se despliega en una multiplicidad articulada de formas, acopladas unas a otras.

7) En el devenir de la creación 'está presente' una constante repugnancia del anhelo, que se encierra en sí mismo, contra la expansión bajo la luz. Mientras más luminosas y determinadas se hacen las formas de la naturaleza, tanto más voluntarioso y de tendencias contrarias se vuelve el fundamento. Pero en la medida en que lo que se separa es más separado y la articulación interior del ente individuado se hace más rica, más tiene que soltarse el lazo aún enredado en el fundamento. Ese soltarse el lazo significa sólo una ligazón más luminosa y determinada, en el sentido del desplegarse unificador y de la contención de lo separado. Mientras más alta es la separación de las fuerzas, tanto más profundo se encierra el fundamento hacia su centro más intrínseco; mientras más originario es ese encerramiento, tanto más poderosa tiene que hacerse la unidad iluminadora del lazo. De acuerdo con ese estar-en-movimiento de direcciones contrarias, lo creador mismo implica una intensificación. Por ello es comprensible que la creación misma sólo pueda producirse en determinados niveles, en una gradación del devenir natural, que conduce a que la naturaleza se aproxime a sí misma cada vez más, sin alcanzarse, sin embargo, nunca como tal y sin soltar nunca totalmente el enrollamiento de su lazo dentro de sí misma.

8) Podemos anotar los aspectos del estar-en-movimiento de la creación en devenir en un resumen enumerativo: creación es el salir fuera de sí de lo Absoluto, que quiere advenir a sí mismo a partir del fundamento —y que es él mismo un querer. El modo inicial del querer es la excitación del anhelo. El entendimiento convierte equioriginariamente esa excitación del oscuro buscarse en incitación y con ello en afán. En ese afán se realiza la separación respecto de lo incitante, y como éste permanece aún en unión con el fundamento, el entendimiento mismo, en tanto iluminación de lo oscuro, se convierte en in-formación de la unidad en lo que carece de regla. La in-formación en tanto iluminación es a la vez elevación de lo unitario a una unidad más luminosa, y configuración del lazo como un lazo envuelto en la unidad. Elevarse a una unidad cada vez más alta implica la gradación

del devenir natural en niveles y dominios singulares. Todos los títulos que usamos aquí, excitación, incitación, separación e in-formación, elevación y gradación, caracterizan en su referencia recíproca un estar-en-movimiento, que no puede ser concebido de antemano, ni nunca, de manera mecánica en el sentido de una multitud de cosas que se empujan unas a otras.

Schelling concibe la creación de la naturaleza como un devenir que determina su Ser aún hoy en día, un devenir que no es otra cosa que el fundamento en Dios, impulsado hacia sí mismo, un fundamento en el cual, como eterno anhelo, Dios se divisa a sí mismo en tanto lo buscado.

Por esto, lo que busca la naturaleza en devenir, en tanto ente, es dar a la imagen vital, divisada en su oscuridad, su propia forma particular. Pero también es propio de la esencia de la naturaleza, que ella siga siendo anhelo y no encuentre jamás esa forma por sí sola, en tanto naturaleza. En el instante en que ella es encontrada, lo creador tiene que salir de la naturaleza, sobrepasarla y estar por encima de ella. En el más alto nivel de la naturaleza, en el cual *su* crear viene a aquietarse y se transforma, se engendra el hombre.

Lo dicho en la hora anterior ha quedado incomprensible. Como la tarea de una lección no puede consistir en recitar cosas incomprensibles, hay que remediar en lo posible esa falta. Con esto llegamos por cierto en el ámbito de nuestra tarea, es decir, en toda lección de filosofía, a una situación peculiar, pues *hay* precisamente algo incomprensible en lo que se discute. Y actuaríamos por ello en contra de esa tarea, si intentáramos siquiera disolverlo todo en una comprensibilidad trivial y tratáramos así de eliminar lo incomprensible.

En nuestro caso especial se exige que el texto de Schelling se vuelva comprensible en esta forma. En la lección anterior ha ocurrido tal vez que el texto leído era mucho más claro que lo que se dijo después sobre él. Eso es muy normal. Pues el texto proporciona el movimiento original del pensar; por el contrario, la "exégesis", si se la puede llamar así, puso de relieve, en ocho puntos separados unos de otros, los momentos esenciales inmersos en ese movimiento —y en dirección a éste hay que transformar de nuevo lo dicho. La meta de la recta exégesis ha de ser, alcanzar el momento en que ella se hace superflua a sí misma, y el texto entra en goce de su derecho incólume. Pero de ello estamos, por otra parte, muy alejados. ¿Qué ocurriría si la exégesis intentara calcar precisamente el movimiento del pensar, en vez de desmenuzar todo en puntos? Ello sería posible. Pero si ella ha de ser, en cuanto exégesis, algo más que una copia del texto, la exposición adquiere a su vez necesariamente muchos planos, se hace más expandida, y se vuelve de nuevo menos abarcable y diáfana. Pues ésta es una dificultad

del comprender: ver de una sola vez y en movimiento lo que tiene muchos estratos. La dificultad propia de la comprensión tiene, sin embargo, un motivo más profundo. ¿De qué se trata aquí? De la exposición del origen esencial de lo creado a partir de lo Absoluto, y por cierto en vista de la determinación esencial del hombre. El origen esencial de lo creado puede hacerse visible sólo a la luz del estar-en-movimiento del crear, de su esencia. Al exponer todo esto se trata de un proyecto esencial y no de la descripción de algo que yace delante en algún sitio y puede ser mostrado inmediatamente. Pensar de acuerdo con un proyecto quiere decir representarse en su necesidad el poder-ser de algo, y esto es totalmente diverso de explicar un ente que yace ante nosotros, es decir, de apartarlo y desplazarlo tan sólo hacia otra cosa que puede ser mostrada.

Pero esta forma de proceder al proyectar tiene que poner, sin embargo, algo en el proyecto, ha de tener, así pues, como comienzo y punto de partida, algo dado de antemano; ciertamente, y en esto yace la segunda dificultad principal. Al proyectar el estar-en-movimiento de la creación en devenir se ha sentado como territorio a Dios, el crear y lo creado, las cosas y entre ellas al hombre. Y precisamente esto, que ha de entrar en el proyecto esencial en vista de su conexión como devenir, reclama ya en su planteamiento ser concebido de modo diverso a como lo hace la imaginación habitual, es decir, no concebir a Dios como un viejo papá de barba blanca, que fabrica cosas, sino como el Dios en devenir, a cuya esencia pertenece el fundamento, la naturaleza increada que no es él mismo.

La naturaleza creada no debe ser entendida tal como ella es ahora, como la vemos, sino como naturaleza creadora, en devenir, como algo creador que es él mismo creado, la *natura naturans* en tanto *natura naturata* de Scotus Eriugena.

El hombre no debe ser concebido como aquel conocido ser viviente dotado de razón, que vagabundea por un planeta y que puede ser analizado en sus partes constitutivas, sino como aquel ente que es en sí mismo el "más profundo abismo" del Ser *y a la vez* "el cielo más alto".

Dios, la naturaleza y el hombre son experimentados de antemano de manera diversa, y en cuanto tales tienen que entrar por vez primera y a la vez en el proyecto esencial de su devenir. Ese devenir es la esencia del Ser. Por ello el Ser no puede ser entendido tampoco como el estar-delante de algo fabricado, sino como la ensambladura de fundamento y existencia. Esa ensambladura no es una rígida armazón de determinaciones, sino 'está presente' como voluntad, en tanto 'está presente' en sí misma en referencia recíproca.

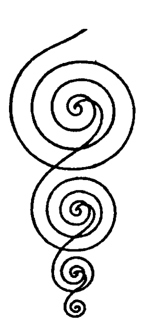
Ahora bien, se trataba de seguir ese devenir inicial de lo Absoluto, de

ver cómo él, en cuanto ese devenir, se vuelve algo devenido, y cómo el Absoluto, que se crea a sí mismo, se rebaja, en el crear y en cuanto tal, a ser lo creado. Ese rebajarse en tanto crear no es un decaer a algo inferior, sino es, de acuerdo con la referencia recíproca interna de la ensambladura ontológica, un ex-traer a la luz y a la individuación lo que está oculto ya siempre en el fundamento. La creación es eterna y "es", dialécticamente entendida, *la* existencia de lo Absoluto mismo.

El constante rechazo de la idea del crear como un fabricar significa que en ese crear no hay un creador que permaneciera por sí solo y colocara a algo hecho solamente como diverso, y que lo creador mismo en tanto crear se transforma en algo creado y con ello perdura todavía en éste mismo.

Recorramos ahora una vez más la marcha por los ocho puntos, renunciando a destacar fuertemente cada uno de los momentos en sí mismos.

El Dios en devenir sale afuera en su llegar a ser lo devenido, y *en* ese devenir, y *en cuanto* ese devenir, *es* él el que él es. El devenir intradivino es en su inicio el divisarse Dios a sí mismo en su fundamento, de modo que esa imagen[33] permanece en éste. Así como, en una lejana analogía, un hombre dirige su mirada a otro y, al mirar dentro de él, enciende con su mirada algo en él, para que se haga más luminoso, de ese modo, al divisarse Dios en su fundamento, el anhelo se hace más luminoso, pero esto significa precisamente, tanto más excitado y afanoso. El fundamento quiere de ese modo ser siempre más fundamento, y él puede querer esto sólo porque quiere a la vez lo más luminoso, y tiende así *contra sí mismo* en tanto oscuro, tiende así pues a ser lo contrario de sí mismo y produce con ello una separación en sí mismo. Mientras más fundamental se hace la separación (tendiendo hacia el fundamento) y mientras más luminosa ella se vuelve (tendiendo hacia la unificación), tanto más se escinden los separados, fundamento y existencia; tanto más profundamente brota lo unificante desde el fundamento y tanto más allá tiende la unificación hacia la luz, tanto más suelto se hace el lazo, tanto más rica se vuelve la multiplicidad de lo enlazado.



Si el fundamento y la existencia, lo que se cierra y lo determinante, tienden cada vez más a separarse y tienden con ello justamente a una unidad más luminosa entre ambos, lo creador mismo se transforma en la individuación de lo creado. Pues sólo allí donde algo que se separa y se contrae es forzado a la vez, en tendencia contraria, bajo la determinidad de la regla, de lo general, sólo allí se engendra un individuo, un "esto", el cual es a la vez, en tanto "esto", lo particular y lo universal, un "esto" y, en cuanto "esto", un "tal". Mientras la unidad de lo que deviene adquiere cada vez tendencias más contrarias, y lo creador se vuelve más creativo, éste pierde más y más la indeterminación de un impulso desmesurado y sin regla. Mientras más egoísta se hace el devenir, tanto más luminoso y más alto se vuelve a la vez lo devenido en él; pero el egoísmo crece a medida que el fundamento se hace luminoso. Por ello reina en ese devenir, en sí mismo de tendencias contrarias, un constante adelantarse a sí mismo, un tender más allá y más arriba hacia niveles cada vez más altos. El fundamento y la existencia se escinden cada vez más, pero de suerte que están en unidad, en la forma de un ente que posee en cada caso un nivel más alto; el devenir se gradúa a sí mismo. El estar-en-movimiento de la naturaleza creadora y creada es así un impulso vital que da vueltas en sí mismo, que girando se desborda, y desbordándose se individua, e individuándose se articula en niveles.

Dicho formalmente: la identidad de la ensambladura ontológica, en sí misma de tendencias contrarias, desplaza al ente adecuado a ella, es decir, al deviniente, a potencias cada vez más altas.

Lo que Schelling busca aprehender aquí en su esencia es el *estar-en-movimiento* de un viviente en general, la estructura esencial del estar-en-movimiento vital, que no es captable de antemano por medio de las ideas habituales de movimiento. Para aclarar esto podríamos y tendríamos que traer a colación la filosofía de la naturaleza plasmada por Schelling mismo. Pero, por un lado, ésta recibe aquí una orientación nueva y, por el otro, no sería posible "informar" sobre ella con toda brevedad. Lo esencial en ella es el movimiento, y por esto la recta dirección de la mirada es decisiva para su comprensión. El contenido de la filosofía de la naturaleza y sus presupuestos inexpresos no nos impiden adquirir esa dirección; el mayor obstáculo es la concepción habitual de la naturaleza y de su realidad, de lo que admitimos como realidad. Y por este motivo, para apropiarnos de la filosofía de la naturaleza es importante saber y conocer la consideración habitual de la naturaleza en su forma corriente.

g) La problematicidad de la concepción actual de la naturaleza Realidad y estar-delante cósico

Se dirá, en medio del asentimiento general, que para decidir algo correcto acerca de la naturaleza es necesario atenerse a la naturaleza real; sin ese punto de apoyo todo se convierte en fantasía. ¿Pero qué se entiende aquí por "realidad" de la naturaleza?

Es muy dudoso que lo real sea lo que un investigador actual de la naturaleza constata como estando realmente delante. Este puede ser, ciertamente, constatable como algo que está delante; pero lo así constatado no es aún lo real. De acuerdo, quisiera replicarse, pero sólo podemos encontrar lo real si nos atenemos a lo que está delante y retrocedemos a partir de éste. Contrapregunta: ¿en retroceso hacia dónde? ¿Quién indica el camino? Existe el peligro de que con tal proceder nos topemos una y otra vez con lo que está delante, y declaremos a renglón seguido como irreal a lo que no lo está. La realidad de la naturaleza tiene su peculiaridad propia. La naturaleza, tal "como la vemos ahora", revela un orden, una regla y forma, que se ha consolidado. Es muy comprensible querer conocer aún más esto regulado, buscando la regularidad de lo regulado y llevando las reglas a determinaciones más generales, a reglas más altas. Ese propósito de la indagación científica conduce a lo que él encierra en sí, desde su comienzo, como prejuicio: todo es regular y de acuerdo a reglas y por ello tiene que ser en principio explicable. Si se añade a esto el otro prejuicio; de que la explicación es calculabilidad completa, entonces surge de aquí la exigencia de que los fenómenos vitales sean explicables de manera totalmente mecánica.

Pero si uno señala la posible unilateralidad y límite del mecanicismo, se replica que el mecanicismo es sólo un "principio de investigación"; que no se niega que en lo viviente haya algo inexplicable; pero que con el modo de explicación mecánica se quiere tan sólo avanzar primeramente tan lejos y tanto tiempo como sea posible, hasta que se llegue a un límite, y que ese proceder es el único exacto y objetivo. Detrás de esta opinión, muy extendida y hoy en día curiosamente robustecida incluso por la física atómica, yace una serie de errores de principio:

1) La *opinión*, de que si se tropieza alguna vez con algo que no admite ya una explicación mecanicista, eso inexplicable es realmente constatado y reconocido por esa vía; pero de ese modo se lo malentiende solamente, encerrándolo en el horizonte de la posible explicabilidad, que es imposible en ese caso.

2) El *engaño*, de que con la ayuda del mecanicismo se llegaría alguna vez a un límite semejante; la esencia del mecanicismo implica precisamente

que éste no se dé por vencido mientras haya aún algo asequible, lo cual ocurre siempre, que él invente nuevos caminos y que tales caminos pueden por principio ser siempre encontrados.

3) El *error fundamental*, de que un principio de investigación esté justificado ya por el hecho de dar resultados. Mediante el principio mecanicista resulta necesariamente siempre algo, y por ello su verdad no puede ser probada por esta vía. La verdad de un principio no puede jamás ser probada en absoluto a partir del éxito. Pues la *interpretación* de algo exitoso *en tanto* éxito, se realiza, claro está, con ayuda del principio presupuesto, pero no fundado.

4) El *desconocimiento,* de que establecer verdaderamente principios de investigación es algo que tiene que fundarse en un proyecto de la constitución esencial del dominio de cada caso, el cual proyecto se funda en la esencia de la verdad misma. Así, pues, lo decisivo (que jamás ha sido acometido seriamente) respecto de la naturaleza viviente, es el proyecto esencial del estar-en-movimiento de la vida en tanto *estar-en-movimiento*.

Ciertamente, si miramos, en apariencia de manera puramente objetiva, con nuestros ojos cotidianos y en dirección a las vías cotidianas de experiencia, a la naturaleza que nos sale al paso, vemos regularidad y buscamos, respecto de ella, reglas, como si éstas pertenecieran desde el comienzo a la naturaleza, como si nunca hubiera sido de otra manera. Pero tal vez eso regular sea sólo lo que ha venido a solidificarse, a partir de una incitación acaecida de aquel devenir ocurrido metafísicamente, un reposo detrás del cual yace lo inicialmente irregular del fundamento, como si éste pudiera irrumpir de nuevo, pues precisamente lo irregular no es sólo la falta de regla, ni consiste en que ésta no haya sido determinada. Como quiera que se interprete lo irregular, lo cierto es que la llamada actitud "natural" de la vida cotidiana frente a la naturaleza es, al fin y al cabo, muy innatural; el hecho de que la naturaleza admita que se le aplique el cálculo y la calculabilidad, favorece la presunción de que mediante esto ella nos engaña y nos aleja de sí, y no que alcanzamos por esa vía un saber real.

h) Voluntad propia[33a] y voluntad universal Separabilidad de los principios en el hombre como condición de posibilidad del mal

El proyecto del estar-en-movimiento del devenir creador debía hacer comprensible cómo lo creador en sí mismo no tiene acaso por resultado sólo lo individual, sino es individuación in-formadora. La esencia del fundamen-

to es el intensificado retroceder a sí mismo, a una con el salir afuera, más luminoso, de las unidades articuladas. Pero esto de tal manera, que ambas cosas se ensamblan, como algo unitario, en la unidad de las formas vitales de cada caso, en cada nivel de 'Ser' de la naturaleza. La profundización del fundamento es la ampliación de la existencia. Ambas cosas juntas constituyen la intensificación del separarse en tanto elevación de la unidad. Todo esto junto es la gradación del individuarse y la escisión de los principios (fundamento y existencia) en la atadura de la individuación.

Schelling concluye el proyecto esencial de la creación de la naturaleza con una caracterización expresa de los principios que, de acuerdo con el estar-en-movimiento del crear, son activos en cada ser (I, VII, pp. 362-63):

> Cada uno de los seres originados en la naturaleza de la manera indicada tiene un doble principio en sí mismo, que es, sin embargo, en el fondo uno y el mismo, visto desde los dos lados posibles. El primer principio es aquello por medio de lo cual ellos están separados de Dios, o son en el mero fundamento; pero como entre lo que es en el fundamento y lo que está preformado en el entendimiento tiene lugar una unidad originaria, y el proceso de la creación sólo apunta a una transformación o transfiguración interna, del principio inicialmente oscuro, en la luz (porque el entendimiento, o la luz puesta en la naturaleza, busca en el fondo sólo la luz afín a él y vuelta hacia dentro), así es el principio oscuro, según su naturaleza, precisamente aquello que es transfigurado a la vez en la luz, y ambos están unidos, si bien en cierto grado, en cada ser natural. En tanto procede del fundamento y es oscuro, el fundamento es la voluntad propia de la creatura, la cual voluntad, en cuanto no está elevada aún a unidad perfecta con la luz (como principio del entendimiento), (y no la capta), es mero afán o apetencia, es decir, voluntad ciega. A esa voluntad propia de la creatura se contrapone el entendimiento como voluntad universal, la cual usa y subordina a aquélla como mero instrumento para sí misma.

De acuerdo con el principio, tienen que haber, ciertamente, los momentos de la ensambladura ontológica, pero ahora de manera más determinada, conforme al ente en devenir.

Respecto del fundamento, las cosas creadas están separadas de Dios; pero lo que busca el afán del fundamento es lo mismo que está preformado, como iluminado, en el entendimiento. Por esto, la creación no es otra cosa que el transfigurarse en la luz lo oscuro, que retrocede hacia el fundamento. En lo creado se encuentra así la voluntad propia del fundamento, que tiende a retroceder hacia sí. A ese afán por sí mismo se contrapone la voluntad del entendimiento, que tiende hacia la regla y la unidad y busca sujetar todo y por todos lados a lo uno. Su voluntad es voluntad uni-versal. En la naturaleza, la voluntad particular del fundamento está subordinada como instrumento a la voluntad universal; donde el afán de separación per-

manece guiado por la voluntad de lo general, lo egoísta determinado por esa voluntad general llega a ser algo particular separado por sí solo. Este no renuncia a ese egoísmo —todo animal es prueba de ello—, pero ese egoísmo está sujeto a lo general del género, como lo demuestra de nuevo cada animal.

El animal es un esto individual y no podría ser un tal si en él no existiera el afán de individuación. Pero el animal no adviene, a pesar de ese afán, jamás a sí mismo, sino sirve egoístamente sólo al género; y ese servicio no podría existir si junto con la voluntad particular no tendiera en él una voluntad universal.

Sabemos que el proyecto del estar-en-movimiento del crear lo creado está dirigido a la tarea, que apunta más allá, de poner de relieve la posibilidad metafísica del hombre. Esta última debe exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal. Ahora todo está preparado para determinar la posibilidad de que el hombre llegue a ser, así pues, su procedencia esencial y con ello su lugar en la totalidad del ente.

> Pero cuando finalmente, a través de una progresiva transformación y separación de todas las fuerzas, el punto más interno y profundo de la oscuridad inicial está transfigurado totalmente en luz, en un ser, la voluntad de ese ser, en tanto es un individuo, es igualmente una voluntad particular, pero en sí misma, en tanto centro de todas las otras voluntades particulares, está unida con la voluntad originaria o el entendimiento, de suerte que surge ahora de ambos un todo unitario. Esa elevación del centro más profundo de todos hacia la luz no ocurre en ninguna de las creaturas visibles a nosotros, excepto en el hombre. En el hombre está todo el poder del principio oscuro y en él está a la vez toda la fuerza de la luz. En él está el abismo más profundo y el cielo más alto, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen oculto en el anhelo eterno del Dios presente todavía sólo en el fundamento; la imagen vital divina, encerrada en la profundidad, que Dios divisó, cuando se decidió a la naturaleza. Tan sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y el anhelo ha aprehendido en su centro precisamente a esa fiel imagen de Dios, cuando ella entró en oposición con la luz. En tanto el hombre se origina del fundamento (es creatura), tiene en sí un principio independiente en relación a Dios; pero justamente en tanto ese principio está transfigurado en luz, sin cesar de ser por ello oscuro en cuanto al fundamento, brota a la vez en él algo más alto, el *espíritu*. Pues el espíritu eterno pronuncia la unidad o la palabra en la naturaleza. La palabra pronunciada (real) existe sólo en la unidad de luz y oscuridad (vocales y consonantes). Ahora bien, en todas las cosas existen ambos principios, pero sin consonancia plena, a causa de la deficiencia de lo elevado desde el fundamento. Pero en el hombre es pronunciada por vez primera la palabra incompleta y aún retenida en las otras cosas. Pero en la palabra pronunciada se patentiza el espíritu, es decir, *Dios* como existiendo en acto. Ahora bien, en tanto identidad viviente de ambos principios, el alma es el espíritu; y el espíritu

> es en Dios. Si la identidad de ambos principios en el espíritu del hombre fuera tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios no sería patente en tanto espíritu. Aquella unidad, que es inseparable en Dios, tiene en consecuencia que ser separable en el hombre —y esto es la posibilidad del bien y del mal. (I, VII, pp. 363-64.).

Debemos decir en general, y a manera de anticipación, que el devenir de la naturaleza llega en el hombre a un punto de reposo, de manera que la naturaleza es dejada atrás en él. Pero a fin de retener un horizonte suficientemente amplio para aprehender el devenir metafísico del hombre, es menester recordar lo anterior. El devenir eterno en Dios tiene su eterno comienzo en que Dios se divisa a sí mismo, a su fiel imagen, en lo que el anhelo eterno busca en el fundamento. El devenir en el fundamento iluminado es, en un sentido, un constante y anheloso retroceder hacia sí, y mientras más clara es la iluminación, tanto más egoísta es el afán de lo creado por llegar al centro de él mismo, al fundamento más profundo. La voluntad particular, intensificada en la esencia de la naturaleza, es un retorno eternamente afanoso, pero jamás alcanzable por ésta, hacia el fundamento más profundo, una búsqueda de Dios.

Así pues, el devenir de lo creado tiende cada vez más, en tanto voluntad particular, hacia el centro más interno del fundamento, donde brilla esa imagen vital divina, pero de tal manera que ese egoísmo es elevado a la voluntad universal y permanece sujeto en el lazo, en el alma de la unidad vital de cada caso, en cada nivel de vida. Pero cuando la voluntad particular del creador creado alcanza el centro más profundo del fundamento, y echa mano de esa voluntad, ella empuña entonces el centro y el fundamento de todas las voluntades particulares.

A esa tendencia a retroceder hacia el centro del fundamento más hondo, al más profundo egoísmo del anhelo del fundamento, corresponde, en el devenir de lo creado, en tanto idéntico con ese anhelo, elevarse hacia la pura luz del entendimiento, de manera que la voluntad universal y el centro de todas las voluntades particulares se unen de golpe, se vuelven lo mismo. De ese modo el fundamento más profundo, manteniéndose en sí mismo, es elevado a la más amplia iluminación del entendimiento puro. A tal devenir lo encontramos dentro de lo creado sólo en el hombre, más exactamente: es el hombre en cuanto tal.

La voluntad del hombre no "es", así pues, otra cosa que el reprimido empuje del Dios que habita todavía sólo en el fundamento: lo que *quiere* en el hombre es el anhelo encerrado en sí mismo, es decir, el fundamento independiente de Dios, que no es Dios mismo. Pero justo esa voluntad del fundamento es elevada en el hombre a la luz del entendimiento; en el hom-

bre es pronunciada totalmente la palabra. El hombre mismo habla y 'está presente' en el lenguaje. Con esto se eleva el hombre por *sobre* la luz del entendimiento; él no se mueve tan sólo en un ámbito iluminado, como el animal, sino pronuncia esa luz y se eleva de tal modo por encima de ella y, al estar por encima, "es" una unidad de una especie diversa a la que ya conocemos, a saber, la unificación que domina ella misma lo luminoso y lo oscuro en su referencia recíproca —el espíritu— y es espíritu. En el hombre, en él y sólo en él, ambos principios son una unidad propia, lo más profundo del fundamento, la propia voluntad de mismidad, y lo más alto de la palabra, la voluntad referida al Ser iluminado de la unidad del todo. En el hombre está "el abismo más hondo y el más alto cielo".

Como el egoísmo, la tendencia a replegarse a sí mismo, es elevada en el hombre al entendimiento y a la palabra, la mismidad en él es, en cuanto tal, espíritu. El hombre "es" un ser egoísta, particular, separado de Dios, un ser que, en su separación, quiere precisamente a la voluntad más oculta del fundamento y, en tanto espíritu, se divisa a la vez a sí mismo en la unidad de su particularización separada. En ese divisarse a sí mismo, ese egoísmo ha sido elevado al nivel del espíritu, y no por ello está debilitado o torcido, sino puesto precisamente en posibilidades más altas de poderío. En ese divisarse a sí mismo, el hombre está más allá de toda naturaleza o creatura en sentido anterior. En tanto la mismidad es espíritu, ella está libre de ambos principios. ¿En qué medida? El principio del fundamento, la naturaleza en tanto egoísta, ya no está simplemente al servicio de un género impotente, que sólo da vueltas en sí mismo, como en el animal, sino el egoísmo, en tanto espiritual, puede ser dirigido en uno u otro sentido. En tanto voluntad propia, él es libremente movible contra la voluntad general. Pero ésta, en tanto espiritual en sí misma, es una voluntad tal que el hombre puede decidirse de una manera u otra respecto de ella. La voluntad general espiritual no significa simplemente la conservación de un género enrollado en sí mismo, sino *es* historia, y por consiguiente es tanto la obra lograda como el fracaso, tanto la victoria como la derrota, tanto la forma que se mantiene a sí misma como la decadencia. En la mismidad del hombre en tanto espiritual están, por esto, unidos ambos principios, pero la unidad de los principios es aquí separable, tiene incluso que ser separable. Pues para que Dios pueda existir, es decir, salir fuera de *sí en cuanto tal* y exponer*se*, a fin de que él pueda patentizarse *en tanto* unidad de ambos principios, esa unidad, que es inseparable en el espíritu eterno, tiene que escindirse ahora ella misma y exponerse en su separabilidad. El lazo de los principios, de la voluntad particular y de la voluntad universal, es en el hombre un lazo libre (I, VII, p. 374), no necesario como en Dios. La voluntad particu-

lar en el hombre es, *en tanto* espiritual, una voluntad elevada por encima de la naturaleza y no sirve ya de instrumento a la voluntad general.

Esa separabilidad de ambos principios, inherente a la esencia del 'Ser'-hombre, no es otra cosa que la condición de posibilidad del mal. ¿En qué sentido? Como la voluntad propia es aquí egoístamente espiritual, esa voluntad puede ponerse, dentro de la unidad de la voluntad humana, en el lugar de la voluntad universal; en tanto espiritual la voluntad propia puede tender a ser también, como creatura, lo que ella es sólo en tanto permanece en el fundamento divino; ella puede querer ser, en tanto mismidad separada, el fundamento de la totalidad. La voluntad propia puede levantarse por encima de todo y querer determinar por sí misma la unidad de los principios. Ese poder es la facultad para el mal.

La posibilidad interna del mal entraña la pregunta por la posibilidad interna del 'Ser'-hombre. El hombre es un ser creado, no absoluto, y por cierto un nivel y lugar sobresaliente dentro de lo creado que se crea a sí mismo. Es necesario determinar ese nivel.

Con ese propósito fue necesario seguir en su esencia al estar-en-movimiento de la naturaleza que se crea a sí misma. Llegamos a la conclusión de que la naturaleza alcanza un límite, que consiste en que ella jamás llega a sí misma.

Si bien la naturaleza sale a ser en la multiplicidad de las secuencias de devenir y de las formas escalonadas dentro de ella, el lazo que une esas formas permanece en cada caso enrollado él mismo en lo enlazado. El género no sale a la luz por sí mismo en cuanto ley, para fundar, como tal salir, la existencia de un ente más alto. ¿Hay otro ente de tal tipo que no sea naturaleza? El único ente que conocemos de ese tipo es el hombre.

Los principios son en él de otra manera; ellos son ciertamente los mismos principios, pero su manera de ser principios es diversa.

¿Pero en qué medida es el mal la sublevación misma de la voluntad propia? ¿En qué consiste la maldad del mal? De acuerdo con la nueva determinación de la libertad, antes mencionada, ella es la facultad para el bien y para el mal. Según esto, el mal se anuncia como una posición propia de la voluntad y por cierto como un modo de 'Ser'-libre en el sentido del 'Ser'-sí-mismo a partir de la propia ley esencial. En tanto la voluntad propia se levanta por encima de la voluntad universal, ella quiere ser precisamente ésta. Por medio de esa sublevación se cumple un modo propio de unificación, así pues, una manera propia del 'Ser'-espíritu. Esa unificación es una perversión de la voluntad inicial, es decir, una perversión de la unidad del mundo divino, en el cual la voluntad universal está en armonía con la voluntad del fundamento. Por el contrario, en esa perversión de la voluntad viene a ser un Dios invertido, el anti-espíritu, y en consecuencia

la revuelta contra el ser originario, la expansión del antagonismo contra la esencia del Ser, la inversión de la ensambladura ontológica en el des-ensamble, en el cual el fundamento se levanta a existencia y se pone en su lugar. Pero la perversión y la revuelta no son algo solamente negativo y nulo, sino la negación que toma el poder; ella trastorna de tal modo las fuerzas, que éstas se dirigen contra la naturaleza y contra lo creado, lo cual tiene por consecuencia una descomposición del ente.

Con el fin de aclarar el mal, Schelling trae a colación la enfermedad. Esta se hace perceptible al "sentir" como algo muy real, y no tan sólo como una mera ausencia de algo. Ciertamente, cuando un hombre está enfermo decimos que le "falta" algo[34] y expresamos así la enfermedad sólo negativamente, como una carencia. Pero ese "¿dónde le falta?" quiere decir propiamente: "¿Dónde está suelto algo propio, algo que, por así decirlo, se ha desprendido de la consonancia del estar sano y se posa ahora como algo suelto sobre toda la existencia, queriendo dominarla?". En la enfermedad no hay solamente algo que falta, sino también algo falso. "Falso" no en el sentido de lo meramente incorrecto, sino en el auténtico sentido de la falsificación, de la tergiversación y de la inversión. Esa falsificación es a la vez falsa en el sentido de lo artero; hablamos de enfermedades malignas. La enfermedad no es sólo una perturbación, sino una perversión de toda la existencia, que invade el estado general de la persona y lo domina.

Sólo podemos aprehender la verdadera esencia de la negación, que se expande en el mal en tanto perversión, si comprendemos con suficiente originariedad el concepto de afirmación, de lo positivo y de la posición. La afirmación no es sólo el simple "sí", en tanto asentimiento a lo presente, sino ella es asentimiento al acuerdo de lo que concuerda en sí mismo y está esencialmente en orden. Lo "positivo" entraña por esto la afirmación de la unidad esencial de un ser en total; en correspondencia con esto, la negación no es simplemente el rechazo de algo presente, sino el decir-no es ponerse en el lugar del sí. Lo que se pone en el lugar del acuerdo y del concordar es la discordancia, el sonido falso que entra en el conjunto. La afirmación, concebida de modo originario, no es el reconocimiento adicional, que viene de afuera, a lo que ya existe, sino asentimiento en el sentido del sí concordante, que lo penetra todo, poniendo de acuerdo las cosas unas con otras; el "no" se determina en correspondencia con esto. Con derecho adscribimos habitualmente el sí y el no al decir-sí y decir-no; pero entonces entendemos al decir de manera "lógica", en primer lugar y principalmente, como enunciar una simple proposición sobre un estado de cosas; sin embargo, no tenemos derecho a pensar esto. Decir no es sólo, ni en primer lugar,

enunciar. El decir y el lenguaje, y en correspondencia con ello la afirmación y la negación, tienen una esencia originaria en la existencia humana.

La negación en tanto perversión es por ello posible sólo y propiamente allí, donde lo que está coordinado uno al otro, fundamento y existencia, se vuelve libremente movible uno contra el otro y ofrece con ello la posibilidad de una unidad pervertida. Por ejemplo, en el animal (pp. 372-73), como en todo otro ser natural, el oscuro principio del fundamento es tan activo como el de la iluminación y el representar; pero allí, como en toda la naturaleza, esos principios están unidos sólo en forma de ovillo y fijados de una sola vez. Ellos no son desplazables uno contra el otro por el animal mismo y, por ello, éste no puede ser nunca "malo", si bien hablamos así algunas veces. Pues de la maldad forma parte el espíritu. El animal jamás puede salir de la unidad de su determinado nivel natural. Incluso cuando un animal es "astuto", esa astucia está restringida a una vía muy determinada, en ocasiones muy determinadas, y entra entonces en juego de manera forzosa.

El hombre es, por el contrario, el ser que puede invertir su propio acervo esencial, convirtiendo en des-ensamble la ensambladura ontológica de su existencia. El se encuentra de tal modo en la ensambladura de su Ser, que tiene a su disposición, de manera muy determinada, esa ensambladura y su ensamblamiento. Por ello le queda reservado al hombre el dudoso privilegio de hundirse por debajo del animal, mientras que éste no es capaz de una perversión de los principios. Y no es capaz de esto, porque la tendencia del fundamento no adviene jamás a la claridad del saberse a sí mismo, porque el fundamento no llega en él ni a la hondura más interna del anhelo, ni a la más alta amplitud del espíritu.

El fundamento del mal yace así en la voluntad originaria, hecha patente, del primer fundamento. El mal tiene su base en el fundamento independiente de Dios y no es otra cosa que éste, y por cierto ese fundamento en tanto voluntad originaria egoísta, salida fuera de sí para ser la mismidad separada del espíritu creado, y que se ha puesto en lugar de la voluntad universal. El mal no entraña sólo algo positivo en general, sino lo más positivo de la naturaleza misma, el querer ir hacia sí mismo del fundamento, "es" en este caso lo negativo, "es" en tanto negación bajo el aspecto del mal. No es la finitud en cuanto tal la que constituye el mal, sino la finitud sublevada, y convertida en el señorío del egoísmo. Pero esa sublevación es posible sólo en tanto espiritual y por ello el mal pertenece al dominio del espíritu y de la historia.

Schelling hace resaltar su exposición del origen esencial del mal de manera más nítida aún, al añadir una confrontación con "otras explicaciones"

del mal, especialmente con la leibniciana (I, VII, pp. 367 ss.). Nosotros las dejamos aquí a un lado, porque lo esencial de esa crítica es comprensible, por una parte, en base de lo positivo expuesto, y porque, por la otra, ahondar más precisamente en la confrontación con Leibniz exigiría que discutiéramos, de modo análogo, la filosofía leibniciana a partir de su posición metafísica fundamental; ello no es posible en el marco de esta exégesis.

Sin embargo, es necesaria, además, una observación en referencia a toda la I Sección, así como a todo lo que sigue.

Schelling llama a la enfermedad "la verdadera imagen del mal y del pecado" (p. 366). Según esto, él equipara el mal con el pecado. Pero el "pecado" sólo admite ser determinado teológicamente dentro de la teología dogmática cristiana. El "pecado" tiene sólo sentido y verdad en la esfera de la fe cristiana y de su gracia. Esa equiparación del pecado con el mal puede significar pues, o que Schelling mundaniza el concepto teológico-dogmático del pecado y lo convierte en un concepto filosófico, o que él, a la inversa, orienta en el fondo toda la cuestión del mal hacia la dogmática cristiana. Ninguna de esas interpretaciones acertaría con la verdadera situación, porque en Schelling ambas cosas se funden de hecho una en la otra, a saber, una mundanización del concepto teológico del pecado y una cristianización del concepto metafísico del mal.

Esa dirección de pensamiento caracteriza no sólo al tratado sobre la libertad de Schelling, sino también a toda su filosofía, y no sólo a la suya, sino también a la de todo el idealismo alemán, especialmente a la de Hegel. Este hecho histórico, que domina la filosofía occidental desde el comienzo de la Edad Moderna, la dominará hasta el fin de esa Edad y más allá de ella. No se trata en este caso de inclinaciones teológicas de pensadores individuales, ni de que Schelling y Hegel hayan sido primero teólogos, sino de que la historia de Europa está y permanece determinada por el cristianismo, incluso en una época en que éste debería haber perdido su poder. Y por esto una edad poscristiana es esencialmente distinta de una edad precristiana. Y si se quiere llamar pagano a lo no-cristiano, entonces paganismo y paganismo son fundamentalmente diversos, si es que se quiere hablar en absoluto de paganismo. Pues paganismo es un concepto cristiano, al igual que el pecado.

Así como en la filosofía no podemos volver de un salto a la filosofía griega, tampoco podemos eliminar por decreto la entrada del cristianismo en la historia occidental y por ello en la filosofía. Sólo queda la posibilidad de transformar la historia, es decir, de llevar a cabo realmente la necesidad oculta de la historia, a cuyo fondo no llegan ni el saber ni la acción, y esa transformación, llevada a cabo en forma verdadera, es la esencia de

lo creativo. Pues ni siquiera el gran comienzo de la filosofía occidental salió de la nada, sino él creció porque tuvo que superar a su gran contrincante, a lo mítico en general y a lo asiático en especial, es decir, porque tuvo que llevarlo al ensamble de una verdad del Ser y porque fue capaz de ello.

Es por ello testimonio de poca comprensión del asunto y, ante todo, completamente estéril, desembarazarse del tratado de la libertad diciendo que Schelling incurre aquí en un teologismo falso. Es cierto que, a partir del tratado sobre la libertad, Schelling plantea cada vez con más fuerza la positividad del cristianismo; pero con esto no se ha decidido nada aún sobre la esencia y la importancia de su pensamiento metafísico, porque en esa forma éste no es entendido en absoluto, sino permanece incomprensible.

Pero respecto de la equiparación que hace Schelling del mal con el pecado hay que decir lo siguiente: el pecado es el mal interpretado a la manera cristiana, y por cierto de modo que en esa interpretación la esencia del mal viene a mostrarse de manera más intensa en una dirección determinada. Pero el mal no es sólo pecado, ni es concebible solamente como pecado. Como nuestra interpretación apunta hacia la propia pregunta fundamental metafísica acerca del Ser, no cuestionaremos al mal bajo el aspecto de pecado, sino lo traeremos a discusión en vista de la esencia y la verdad del Ser. Con esto se anuncia de manera mediata que el horizonte de la ética no basta para concebir al mal, que la ética y la moral sólo conciernen más bien a la legislación sobre un comportamiento respecto del mal, en el sentido de superarlo, rechazarlo y hacerlo inocuo.

Esta observación es importante para apreciar rectamente en qué sentido nuestra interpretación es unilateral, y por cierto conscientemente unilateral, en dirección a la parte principal de la filosofía, a la pregunta por el Ser.

Con la exposición del origen esencial del mal no se ha dicho nada aún sobre su realidad bajo el aspecto del 'Ser'-libre del hombre. Y no puede decirse aún nada sobre ello de manera inmediata, antes de que se comprenda en general cómo el mal, en tanto principio innegablemente universal, que lucha por dondequiera con el bien, ha podido resultar de la creación. La consideración al respecto es desarrollada en lo que hemos delimitado como II Sección principal.

II. La realidad universal del mal como posibilidad de los entes individuados

(pp. 373 arriba-382 arriba)

La condición de posibilidad del mal es la separabilidad de los principios en un ente, la separabilidad de fundamento y existencia. Separabilidad quie-

re decir: 1) movilidad de los principios uno contra el otro, de modo que el uno pueda ponerse en el lugar del otro, 2) no que el uno pueda meramente ser alejado del otro, sino la inversión de su unidad en cada caso, pues ellos tienen que estar siempre en una unidad de referencia recíproca. Tal separabilidad existe, sin embargo, sólo donde un ente es libre por encima de ambos principios, es decir, respecto de ellos, donde el ente es espíritu; pero un espíritu, en el cual la voluntad del fundamento puede particularizarse de manera egoísta contra la voluntad del entendimiento, es un espíritu creado.

El mal es, así, pues, posible solamente en lo creado, y es posible sólo como espíritu. La esfera del espíritu creado es la historia. Esta es solamente en tanto el hombre es existente. Sólo el hombre es capaz del mal; pero esta facultad no es una propiedad en él, sino ser capaz, en tal forma, constituye la esencia del 'Ser'-hombre.

Como el hombre es la facultad para el mal es él, en tanto facultad para éste, a la vez una facultad para el otro. Pues en caso contrario no sería en absoluto una facultad. En la esencia y sentido de la posibilidad interna, considerada por sí misma, el hombre no "es", así pues, ni bueno ni malo, sino él es en su esencia aquel ente, que puede ser tanto lo uno como lo otro, y por cierto de modo que si él es lo uno, es también lo otro. Pero en tanto el hombre es real, tiene por necesidad que ser o lo uno o lo otro en el sentido del predominio de lo uno sobre lo otro. En esencia, en tanto posibilidad, él es un ser indeciso, pero en tanto *él* es, no puede, esencialmente, permanecer en la indecisión. Pero él tiene que ser, si es que lo Absoluto ha de existir, es decir, salir de sí mismo a la patencia. Algo sólo puede hacerse patente en su contrario; la contrariedad de los principios tiene que venir a la luz, es decir, lo uno tiene que decidirse de una u otra manera contra lo otro. Esto implica que, en lo creado, el bien sólo pueda ser en tanto el mal es, y a la inversa.

Si ahora, después de caracterizar la posibilidad interna del mal, surge la pregunta por su realidad, ésta sólo puede ser concebida en esencial referencia contraria al bien, y ello de tal manera, que el mal y el bien sean entendidos como realidades de una facultad en cada caso, la cual es facultad para el bien y para el mal. Ella es la esencia de la libertad humana. Si bien esta cuestión ocupaba aparentemente un segundo plano en la Sección anterior, ella se pone ahora de manifiesto con toda su fuerza. Pues el mal no es nada por sí solo, sino es siempre sólo como algo histórico, espiritual, como decisión humana, que en cuanto tal tiene que ser siempre a la vez decisión por algo y contra algo. Aquello contra lo cual va una decisión, no es eliminado por ésta, sino es sentado precisamente por ella.

Pero la decisión es lo que ella es sólo en tanto un salir de la indecisión. Ahora bien, en tanto el hombre es real, no puede permanecer en la indecisión; tiene que salir de ella, pero por otra parte: ¿cómo ha de salir de la indecisión si él es en su esencia tal indecisión?

¿Cómo ha de salir él, especialmente en cuanto es ese ente así creado, de la esencial indecisión a la decisión por el mal, cómo ha de poder ser él realmente en tanto malo?

¿Cómo llega a ser real el mal, cuya posibilidad hemos mostrado? ¿Cómo se llega a la sublevación de la voluntad propia del egoísmo por sobre la voluntad universal? ¿Cómo se llega a que el hombre quiera ser lo Absoluto mismo? ¿Cómo puede pensarse ese tránsito de lo posible a lo real? Se pregunta ahora por la esencia de ese tránsito, por *lo que* sea, y no se interroga todavía por qué él sea.

¿Qué es inherente a ese tránsito de lo posible a lo real? Vemos inmediatamente que mientras planteemos la pregunta de manera tan general, ella es determinada de manera deficiente y no es una pregunta correcta. A la posibilidad y la realidad se las concibe desde hace largo tiempo como modos en los cuales puede ser un ente, como modalidades del Ser. Según el carácter fundamental del ente y conforme al nivel de 'Ser' en el cual él está, su 'Ser'-posible o 'Ser'-real es en cada caso diverso. Las posibilidades del animal corresponden a su realidad y a la inversa. Lo que es posible para el animal, y la manera cómo es posible en él, tienen un carácter de posibilidad diverso de lo que corresponde a ello en el hombre, en tanto hombre y animal constituyen diversos niveles de 'Ser' de lo creado. Por esto, para llevar a la esfera metafísica adecuada la pregunta flotante acerca de la esencia de la realización del mal, tendríamos que ir mucho más allá del marco del tratado de Schelling y exponer sistemáticamente las modificaciones esenciales de posibilidad y realidad en los diversos dominios de 'Ser' y ello, a su vez, sobre la base de un concepto suficiente de Ser en general. En ese caso se plantearía la pregunta fundamental de si lo que se conoce y maneja como modalidades del Ser corresponde en absoluto a una interpretación adecuada del 'Ser'. Aquí hemos de renunciar a todas esas reflexiones.

En lugar de ello, consideremos solamente lo siguiente, mirando en forma retrospectiva hacia lo anterior. El mal es espíritu y por ello es real sólo en tanto espíritu. Pero espíritu es la unidad, que se sabe a sí misma, de fundamento y existencia. La posibilidad del mal es una posibilidad del espíritu, así pues, una posibilidad de tal unidad que se sabe a sí misma. Posibilidad de una unificación, posibilidad de unificar de una u otra manera, es posibilidad de un comportamiento. Pero el comportamiento es un modo del Ser, en el que el ente, en tanto él mismo, se atiene a otro y se mantiene

respecto de él, y por cierto de tal manera, que ese otro está a su vez patente allí como ente. Llamamos a la posibilidad de un comportamiento, la facultad para algo.

Un trozo de madera, decimos, "tiene" la posibilidad de quemarse. ¿Pero cómo "tiene" él esa posibilidad? En todo caso no en el modo de una facultad; la madera misma no puede ni tender a quemarse, ni puede realizar esto último en cuanto tal. La combustión sólo puede ser producida en ella por otro ente. La madera tiene la propiedad de ser quemable, pero no es la facultad de quemarse.

Una facultad es, por el contrario, un poder comportarse y por cierto respecto de una posibilidad de sí mismo. Esa posibilidad se encuentra en una determinada referencia al comportamiento. Esa posibilidad es algo de lo cual dispone la facultad, y por cierto no sólo en general, sino ésta dispone de ella como de algo en lo cual se encuentra la facultad misma, cuando se pone a realizarla. Las posibilidades de la facultad no son algo cualquiera para ella, pero tampoco son nada forzoso; para ser facultad, ella tiene que propender a sus posibilidades, estar orientada en su 'poder'[35] hacia esas posibilidades, estar inclinada a ellas. A la facultad pertenece siempre una propensión hacia sus posibilidades. La propensión es una cierta disposición anticipativa a tender tras lo posible para la facultad.

La propensión, es decir, diversas direcciones del propender, son presupuestos para la posibilidad de la decisión de una facultad. Si ella no pudiera y no tuviera que decidirse por una propensión y por la otra, es decir, por aquello a lo cual éstas propenden, la de-cisión[36] no sería decisión, sino el mero estallido de una realización que desde el vacío irrumpe en el vacío, pura casualidad, pero nunca auto-determinación, es decir, libertad.

Según su esencia la libertad tiene que ser facultad; pero a la facultad pertenece la propensión. La libertad humana es facultad para el bien y para el mal. ¿De dónde le viene al hombre, que en tanto creado se origina de lo Absoluto, la propensión al mal?

Esa pregunta tiene que encontrar una respuesta, para hacer comprensible el tránsito de la posibilidad del mal a su realidad. La propensión para el mal tiene que preceder a la decisión. La decisión es siempre, en cuanto tal, la decisión de un hombre individual. Ese mal hacia el cual pende en general la propensión no puede ser, en consecuencia, ni el mal ya real, ni puede ser el mal del hombre individual.

Ese mal tiene que ser el mal en general, en general pero aún no real, el cual a pesar de ello tampoco es una nada, sino lo que puede ser en general lo malo, lo que puede y quiere llegar a serlo en el fondo, y, sin embargo, no es real. ¿Qué es esto?

Ahora comprendemos en todo caso ya más fácilmente, por qué entre la I Sección, sobre la posibilidad del mal, y la III Sección, sobre la realidad y realización del mal, se ha intercalado una Sección, que tiene por tarea tratar sobre la realidad general del mal, como sobre la posibilidad, es decir, la posibilitación del mal individual y propiamente real. real.

A la vez vemos ahora también más claramente que "realidad universal" significa aquí que el mal quiere hacerse real, el cual querer es general, apremia por dondequiera en lo creado; el mal está ocupado primeramente sólo en volverse real, él está obrando sólo de algún modo, es efectivo, pero no es aún propiamente real en tanto él mismo; se anuncia en otra cosa. Si ésta no existiera, no sería posible ninguna propensión a él, y si no hubiera propensión, no habría facultad, y si no hubiese facultad para... no habría libertad.

Después de esta aclaración del planteamiento hay que seguir la dirección de la respuesta. El mal es, en tanto perversión del espíritu humano, el enseñorearse la voluntad propia sobre la voluntad general. Mediante esto, lo que es fundamento, y debe seguir siéndolo siempre, es convertido por así decirlo en existente. El fundamento es, en tanto anhelo, un tender hacia sí mismo, que se convierte, en lo creado, en el egoísmo de la particularización. La voluntad del fundamento es en general lo que incita al egoísmo y lo exagera. Donde él se muestra, no se muestra ciertamente algo malo en sí mismo, pero sí un presagio del mal. A tales presagios los encontramos en la naturaleza: lo raro y contingente de las formaciones y malformaciones orgánicas, lo que provoca repugnancia, el hecho de que todo lo viviente marche hacia su disolución. En la naturaleza se manifiesta lo que sale a la luz empujado por la exageración egoísta y es a la vez algo impotente, desagradable. Pero como no es todavía algo espiritual, sólo puede ser un presagio del mal en el sentido de algo egoísta que reina en la naturaleza.

Pero tampoco en la esfera del espíritu, de la historia, se pone sin más de manifiesto el mal; él no ofrece aquí, sin embargo, sólo presagios, como en la naturaleza, sino se anuncia a sí mismo como el espíritu de la escisión. Y ello a su vez en una secuencia de etapas muy determinada, de modo análogo a como en la naturaleza lo inicialmente sin regla se despliega en la multiplicidad de formas separadas, cada vez más ricas y más altas.

> Los mismos períodos de la creación que hay en este [reino de la naturaleza], los hay también en aquel [reino de la historia]; y el uno es símil y explicación del otro (pp. 377-8).

Es fácil de ver lo que se deriva de esto respecto del proceder de Schelling. Se trata ahora de construir, de manera análoga, las etapas de la historia,

es decir, las diversas edades del mundo, comenzando por la edad primitiva donde no aparecían aún el bien y el mal en cuanto tales, a través de la edad dorada del mundo, de la cual sólo las leyendas conservan un recuerdo. La construcción prosigue a partir de allí a través del mundo oriental hacia el griego, de éste hacia el romano, y de éste a la edad cristiana del mundo (pp. 379-80). No podemos ahondar aquí en los detalles, pues esta construcción histórica es propiedad común a todo el idealismo alemán. Schelling ha dado inicio a ella en el *Sistema del idealismo trascendental* y luego, ante todo, en sus *Lecciones sobre el estudio académico.*

[Apéndice: Cfr. de Schelling 'Sobre la construcción en la filosofía' reseña de un "Tratado sobre la construcción filosófica como Introducción a la Lección de Filosofía", de Benjamin Carl H. Höyer, trad. del sueco, Stockholm, Sicverstolpen, editado en comisión por F. Perthes, Hamburg. 1801. En: *Kritisches Journal der Philosophie,* editado por F. W. Schelling y G. W. F. Hegel. I vol. 3 parte, reimpr. Hildesheim 1967, editado con un apéndice por Hartmut Buchner].

La construcción más grandiosa de la historia del espíritu es la de la primera y mayor obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu,* porque es la más rica y conexa. Ella no expone ni lleva a cabo otra cosa que la aparición, es decir, el salir fuera de sí hacia sí mismo del Absoluto, en la secuencia esencial de sus figuras esenciales. Lo que Hegel llama el desgarramiento de la conciencia desdichada no es igual, pero sí algo análogo a la significación que tiene para Schelling el mal en la historia del Ser.

Para nosotros, que hemos llegado después, esos proyectos de la historia universal tienen algo sorprendente, de modo que no sabemos encontrar de inmediato su propósito propio e incurrimos con facilidad en interpretaciones erradas. (Demos en esta oportunidad sólo una indicación de cómo analizar esas construcciones históricas del idealismo alemán. Hasta ahora no hemos adquirido todavía la recta relación fundamental con ellas, pues las medimos, al instante y exclusivamente, con las normas de la ciencia histórica positiva y positivista; sus méritos yacen en un campo propio, su trabajo es indispensable para el saber actual y futuro; pero en esas construcciones no se trata de arreglar los llamados "hechos" de manera supuestamente arbitraria y errónea, sino de abrir espacios esenciales, es decir, históricos posibles, así como sus extensiones. En que médida esos espacios estén ocupados por los "hechos" y por cierto de tal manera como se expone en la construcción, es harina de otro costal. La riqueza creadora propia del esbozo de espacios y paisajes históricos, todo esto en vista de entender la legalidad esencial del espíritu, sigue siendo importante. La investigación histórica

más exacta no vale nada si le faltan esos espacios, los cuales tampoco pueden serle anexados a posteriori).

Lo que quiere aclarar Schelling en nuestro caso es la esencia del estar-en-movimiento histórico, en el cual se anuncia el espíritu del mal. Este es provocado por el bien, de suerte que, al expandirse, y por ser de tendencia contraria, hace que emerja el bien. Pero el bien no se comparte con el mal, como si él entregara partes de sí mismo, que se transformarían luego en el mal; así pues, no se trata de recíproca comunicación y de un mutuo renunciar a sí mismo y mezclarse con el otro, sino de "re-partición" de las fuerzas, que en sí mismas están ya siempre separadas y permanecen así. "Repartición", es decir, propiamente un hacer que salga afuera aquello en lo cual cada uno, el bien y el mal, tiene en cada caso su parte.

Para caracterizar el anuncio del mal, de su efectividad, en la cual éste mismo no es aún, sin embargo, propiamente real, usa Schelling la expresión "entiesarse el fundamento". El mal, como tiranía del egoísmo sobre la totalidad, se funda en general en el afán del fundamento, a saber, en tanto éste tiende a convertirse en el principio dominante dentro de lo creado, en lugar de seguir siendo precisamente fundamento. "Entiesarse" el fundamento: con ello se alude a lo mismo que cuando decimos hoy en día, al menos en dialecto, que el tiempo "se entiesa", es decir, que se hace frío; algo se contrae, de modo que en esa contracción se agudiza, y al agudizarse se distancia de otro, y en ese distanciamiento se hace salir de la indecisión a sí mismo y a lo contrario y de tal modo se inclina en determinadas direcciones. Ese "entiesarse del fundamento" esparce de modo preparatorio la escisión, y como cada ente está determinado por el fundamento y la existencia, pero su unidad en el hombre es espiritual, facultativa, el "entiesamiento del fundamento" se convierte en el hombre en la preparación del entiesamiento de una facultad. Esta se contrae, se hace rígida, se vuelve tensa, y el estar tenso, aún en reposo, respecto de algo, es la propensión al mal.

¿Pero de dónde proviene ese entiesarse el fundamento? Este implica que el fundamento sea abandonado en cierto modo a sí mismo, a fin de que actúe como fundamento. Pero esto es sólo una consecuencia esencial de lo Absoluto; pues el imperio del amor tiene que tolerar a la voluntad del fundamento, de lo contrario el amor se aniquilaría a sí mismo. Sólo en tanto el amor deja actuar al fundamento, posee él aquello donde y en lo cual —como en algo de tendencia contraria— él patentiza su omnipotencia. Según esto, la propensión al mal, en tanto efectividad universal de éste, "viene" de lo Absoluto.

Podemos representarnos esto fácilmente en una simple secuencia: el amor es la unificación originaria de entes que podrían ser cada uno por sí mismo,

pero que no lo son, y cada uno no puede ser sin el otro. Así pues: por amor, dejar actuar al fundamento. Pero ese actuar es entiesamiento del fundamento, y en esa forma una provocación del egoísmo en lo creado y con ello un hacer que se despierte la propensión al mal. En consecuencia: ¡el amor (Dios) es la causa del mal!

Sin embargo, ésta es una conclusión muy precipitada, porque —cediendo a un pertinaz hábito mental— se pierde inmediatamente de vista lo peculiar a la conexión ontológica aquí imperante, y se opera con las proposiciones como con fichas.

Es necesario darse cuenta de que el fundamento no provoca el mal mismo; él no incita tampoco al mal, sino provoca sólo el posible principio para el mal. Ese principio es la libre movilidad del fundamento y la existencia uno contra el otro, la posibilidad de su separación, y con ello la posibilidad de la expansión de la voluntad propia al enseñorearse sobre la voluntad general. La propensión al mal, es decir, a la perversión del egoísmo, se funda en la efectividad del fundamento que se entiesa. A distinción de toda "naturaleza", éste se vuelve tanto más poderoso en el hombre, y la huida hacia el egoísmo tanto más apremiante, cuanto que ese afán es aquello por medio de lo cual la voluntad del fundamento, que tiende hacia lo oscuro, quiere alejarse de la claridad de la luminosa imagen divina; en esa imagen divisó Dios al hombre, y mirándolo elevó su esencia hacia la luz. Pero como es la esencia más pura de toda voluntad, esa imagen es un fuego devorador para toda voluntad particular. La voluntad propia, separada, del hombre está amenazada por ese fuego. El amenaza consumir toda voluntad propia y todo 'Ser'-sí-mismo. La angustia por sí mismo, la "angustia vital" presente en el fondo de su Ser, le impulsa a salir del centro, es decir, a sujetar y a impulsar la particularización y a pender con ello hacia la propensión.

La angustia vital es una necesidad metafísica y no tiene nada que ver con los pequeños aprietos de la intimidación y timidez del individuo. La angustia vital es el presupuesto de la grandeza humana; como ésta no es absoluta, necesita presupuestos. ¿Qué sería de un héroe que no pudiera dejar que se desplegara en él precisamente la más honda angustia vital? O un puro comediante o un ciego fanfarrón y un bruto. La angustia de existir no es el mal mismo, ni tampoco el anuncio del mal, sino el testimonio de que el hombre está expuesto, y por cierto esencialmente, a esa efectividad del mal.

Pero la propensión al mal no es ninguna forzosidad sino tiene una necesidad propia. Esa necesidad no impide, sino exige precisamente que la realización real del mal, es decir, la perversión, asumida en la voluntad de la

unidad de los principios, sea siempre un acto libre del hombre —en la individuación de su estar-decidido de cada caso.

III. El proceso de individuación del mal real

(pp. 382 arriba- 389 abajo)

Ya al enumerar cada sección y sus títulos, anotamos que éstos sólo anuncian desde afuera el contenido de las secciones y que, por el contrario, no pueden transmitirnos nada sobre el movimiento del pensar, sólo en el cual el contenido está encerrado verdaderamente y es un tal.

La Sección anterior muestra con respecto de la primera que la posibilidad del mal, su ser posible, no es sólo un ser posible formal, en el sentido de aquel ser posible que caracterizamos simplemente de modo negativo y vacío, al decir y pensar: algo "es" posible; esto es, que no contiene ninguna contradicción, que nada se opone en general a él. Posible es una montaña dorada; pero ese posible no tiene ningún verdadero ser posible en el sentido de que él mismo se incline hacia la posibilitación de lo posible y esté ya en camino de la realización. Donde el mal es posible, es efectivo también ya, en el sentido de un general entiesamiento del fundamento en todo ente. Por analogía, la realización del mal propiamente dicha no consiste en mantener a eso real fuera de la mera pensabilidad, sino es una decisión al interior de la efectividad ya presente.

La libertad es la facultad para el bien y para el mal; 'Ser'-libre, en el sentido de ser realmente libre, implica en sí mismo que la facultad se haya convertido en un poder; un poder en el sentido de que ella apetece sólo el ser bueno o la maldad, se ha decidido por el uno, y en consecuencia, contra el otro. (Poder como inclinación; poder como estar-decidido por..., no dejar que algo se imponga a eso).

La esencia de la cosa implica que precisamente allí donde la propia realidad del mal, es decir, el estar-decidido de cada caso, se pone de manifiesto en el querer de la perversión, no se manifiesta acaso sólo un "lado" de la libertad, sino la libertad en su esencia plena. Si leemos el título de la III Sección sólo textualmente: "El proceso de individuación del mal real", parecería que se habla simplemente del mal; pero si lo entendemos en el contexto y en la dirección de todo el curso de la disquisición, nos damos cuenta de que ahora tiene que ponerse ante la vista la esencia plena de la libertad humana con toda su fuerza. A despecho de que la consideración está orientada hacia el mal, hay que realizarla desde una posición más alta;

ella concierne a la decisión para el bien y el mal en cuanto decisión. Con ello la investigación gira de nuevo hacia la discusión, antes interrumpida, del concepto formal de la libertad, en el sentido de la autodeterminación. Para decirlo más exactamente: aquella consideración anterior del concepto formal de la libertad —es decir: todo el planteamiento del idealismo respecto de ella— es insertado ahora en el contexto de la pregunta por la libertad real del hombre. Es preciso adquirir ahora el recto sentimiento de la facticidad del hecho de la libertad humana, de lo cual se habló a modo de sugerencia al comienzo del tratado.

De este modo se vuelve comprensible el propósito de la transición que va de lo que delimitamos como II Sección a la III Sección.

> Pero, justamente, en qué forma proceda en el hombre individual la decisión para el bien y para el mal, es algo que está sumido aún en completa oscuridad y parece exigir una investigación especial.
>
> Hasta ahora hemos aprehendido en general en menor medida la esencia formal de la libertad, si bien la inteligencia de la misma parece enlazada con dificultades no menores que la aclaración de su concepto real (p. 382 arriba).

Podemos hacer entender por dos caminos lo esencial de la III Sección.

1)Por la vía de una formulación más originaria del anterior concepto idealista de la libertad, sobre la base de lo que hemos ganado ahora en la interpretación del tratado.

2) Por la vía de caracterizar al principio que determina salir de la indecisión hacia la decisión y el estar-decidido.

Pero ambos caminos coinciden. Pues, según el concepto idealista, la libertad es autodeterminación a partir de la propia ley esencial; pero la esencia del hombre es ser espíritu creado, es decir, lo que Dios divisó cuando se decidió a la naturaleza, es decir, cuando se divisó a sí mismo en el fundamento. El hombre "es" esa imagen luminosa, pero de modo que —de acuerdo con su procedencia a partir del creador creado— el fundamento egoísta y la existencia son separables en ella. Su unidad tiene por esto que encontrarse, en cada caso, en cada hombre real, en cuanto tal individuo, en el estar-decidido de una unificación determinada, y por cierto en aquella unificación que constituye la esencia de este hombre precisamente. Pero de acuerdo con la procedencia esencial del hombre a partir de la imagen vital del fundamento divino, esa esencia tiene que estar determinada desde la eternidad, y por cierto, como se trata de la esencia del hombre en tanto un hombre individual en cada caso, en la eterna determinación de sí mismo respecto de sí mismo. La esencia propia de cada hombre es en cada caso su propio hecho eterno. De aquí aquel sentimiento, a la par inquietante y amable,

de que hemos sido ya siempre lo que somos, que no somos más que el desvelamiento de cosas decididas hace ya largo tiempo.

Al mismo resultado lleva considerar la pregunta acerca de qué razón determinante rompe la indecisión en cuanto estado de una facultad. Ciertamente, si se piensa la indecisión de manera puramente negativa, de modo que no hay posibilidades que estén abiertas de antemano y orientadas en la inclinación de una vía, y si se entiende la autodeterminación de manera igualmente negativa, según la cual no ha de haber razón determinante, sino puro arbitrio, entonces la esencia de la libertad se deshace en una contingencia vacía. La voluntad se queda sin "de dónde" ni "adónde", no es una voluntad en absoluto. Si, por otra parte, se entiende la razón determinante de la decisión como una causa que tiene que ser a la vez el efecto de una que la precede, la decisión queda sujeta en un nexo efectivo puramente mecánico y pierde el carácter de una decisión. El puro arbitrio no proporciona ninguna razón determinante de la decisión; la forzosidad mecánica no da ninguna razón determinante de aquello para lo cual ella debía ser tal, es decir, para la decisión.

La decisión tiene que estar determinada, ser así pues necesaria; pero ella no puede ser necesaria en el sentido de una serie, encadenada forzosamente, de relaciones ininterrumpidas de causas y efectos.

¿Cuál necesidad es entonces determinante en la decisión de la libertad? En esta pregunta está contenida ya una intelección esencial, a la que nos vemos llevados ahora: que en todo caso la necesidad forma parte de la libertad, que la libertad *es* ella misma necesidad. ¿Pero necesidad de qué tipo?

Se incluye a la necesidad, al igual que a la posibilidad y la realidad entre las modalidades del Ser. Veíamos que la especie de modalidad, en este caso la especie de necesidad, se determina a partir de la especie fundamental y del nivel del ente en cuestión. Ahora se trata del hombre y de su tipo de Ser en su 'Ser'-libre. Pero la libertad es facultad para el bien y para el mal. A la facultad es inherente estar inordinada en una esfera de direcciones diseñadas de propensión. Pero la libertad no es alguna facultad entre otras, sino ella es la facultad de todas las facultades posibles. En ella es primeramente esencial lo que caracteriza en todo caso a cada facultad. A esto es inherente que la facultad para... se extienda por encima de sí misma, se pro-yecte a sí misma hacia aquello y como aquello de lo cual es capaz en cada caso. La libertad, como la facultad de las facultades, es capaz sólo en tanto ella yergue de antemano su decisión en el sentido del estar-decidido, a fin de que toda realización sea forzada por ella. La libertad propiamente dicha, en el sentido de la autodeterminación más originaria, existe sólo allí donde una elección ya no es posible ni necesaria. Quien todavía está por

elegir y quiere elegir, no sabe todavía propiamente lo que quiere; no quiere aún originariamente. Quien está decidido ya lo sabe. La decisión por el estar-decidido y el saberse en la claridad del saber más propio, son una y la misma cosa. Ese estar-decidido, que no requiere ya de una elección, porque ésta se funda en el saber esencial, está totalmente alejado de todo formalismo; él es evidentemente su contrario. Pues formalismo es exaltación, uncida a fines prefijados.

La necesidad por medio de la cual, o mejor, como la cual se determina el 'Ser'-libre, es la de la propia esencia. Ahora bien, la determinación de la esencia propia, es decir, de lo más originariamente libre en la libertad, es aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto un empuñarse a sí mismo, que procede de la esencia inicial del 'Ser'-hombre. Lo más futuro de todo estar-decidido de la esencia humana en su individualidad es lo más pasado. Si el hombre es libre y si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, constituye la esencia del 'Ser'-hombre, entonces el hombre individual sólo puede ser libre si se ha decidido inicialmente a la necesidad de su esencia. Esa decisión no ha sido tomada alguna vez, en un punto de la serie temporal, sino ella cae, en tanto decisión, en la temporalidad. Por esto, allí donde la temporalidad 'está presente' propiamente, en el instante, en el cual el sido y el futuro se cierran de golpe en el presente, donde destella al hombre su esencia plena como esa esencia suya, allí experimenta éste que tiene que haber sido siempre ya el que él es, como el que se ha determinado a ser éste. Si ese más propio 'Ser'-así es experimentado realmente en el sentido del 'Ser'-hombre, y no es malentendido como el estar-delante una cosa de una u otra manera, esa experiencia fundamental de la esencia más propia no tiene entonces nada de forzosidad, y no la tiene simplemente porque no puede haber allí una compulsión, sino la necesidad es aquí libertad y la libertad, necesidad.

A este punto más hondo de la más alta amplitud del saberse a sí mismo, en el estar-decidido de la esencia más propia, llegan solamente pocos y raras veces. Y si llegan a él sólo lo hacen "tantas veces" como esa mirada instantánea[37] del mirar esencial más interno es el instante, la historicidad más aguda. Esto significa que el estar-decidido no reúne a la propia esencia en el punto vacío de una curiosa contemplación del yo, sino el estar-decidido, de la esencia más propia, es lo que él es en tanto resolución. Aludimos con esto al estar dentro de lo abierto de la verdad de la historia, una instancia que, inalcanzable para toda calculación y cómputo, lleva a cabo lo que ella tiene que cumplir.

Sólo esos instantes son normas posibles para determinar la esencia del hombre, pero nunca una idea del hombre normal, calculada a partir de cual-

quier cosa, en la que cada quien se reconozca contento, sin más, entendiendo ese "sin más" en su forma más fuerte y literal. En el instante de la experiencia que da la pauta al ser humano estamos protegidos, como en ninguna otra aprehensión de sí mismo, contra la vanidad de la presunción y la mentira de un autodesprecio; pues en aquel estar-decidido por la esencia más propia se experimenta que nadie alcanza la altura de su bien, ni tampoco el abismo de su mal (I, VII, p. 433), pero que está colocado en ese "intermedio", para ganarle a éste la verdad de sí mismo, que es en sí necesaria, pero que es histórica precisamente por esto. Ella está más allá de la distinción entre una verdad para todos y una verdad para "individuos singulares". Sólo una verdad conquistada es verdad; pues ella lucha por sacar al ente hacia lo abierto, e instala a éste, para que entre en juego la sujeción al ente.

Lo determinante de la libertad del hombre es la necesidad de su esencia en cada caso propia. Esta necesidad misma es la libertad de su propio acto. Libertad es necesidad y necesidad es libertad. Entendidas correctamente, esas proposiciones no están en la referencia recíproca formal de una conversión vacía; sino hay en ellas un progreso que retorna hacia sí mismo, pero que no regresa jamás a lo mismo, sino retoma al punto de partida en una comprensión más profunda.

Y ahora, después de haber caracterizado la realidad de la libertad humana y la libertad real, podemos entender por primera vez en cierta medida el deslinde esencial presentado al comienzo. La libertad humana, se dijo, es la facultad del bien *y* del mal. Tal vez hasta ahora no hemos tomado en cuenta adecuadamente que Schelling dice: para el bien y para el mal; o a lo sumo lo hemos tomado en cuenta al escandalizarnos en secreto ante esa formulación, considerándola imprecisa. Pues en sentido estricto tendría que rezar: para el bien *o* el mal. No; mientras creamos tal cosa no habremos entendido la anterior interpretación esencial de la libertad humana. Pues la libertad en tanto facultad real, es decir, como un decidido "gustar" del bien, es a la vez en sí mismo un admitir al mal. ¿Pues qué bien sería aquel que no hubiera admitido y asumido al mal, para superarlo y reprimirlo? ¿Qué mal sería aquel que no desarrollara en sí todo el vigor de un contendor del bien?

Libertad humana no es un estar-decidido al bien o al mal, sino estar-decidido al bien y al mal o al mal y al bien. Sólo ese 'Ser'-libre lleva al hombre en cada caso al fundamento de su existencia, de tal manera que le permite a la vez emerger a la unidad de la voluntad de esencia y no-esencia, asumida en él. Esa voluntad empuñada es espíritu y, en cuanto tal, historia.

Tan sólo ahora, después de entender esa "definición", poseemos el punto de vista correcto para captar y apropiarnos a la vez rectamente de la facticidad del hecho de la libertad, lo cual es expuesto por la próxima IV Sección.

IV. La forma del mal que aparece en el hombre

(pp. 389 abajo- 394 mitad)

Después de todo lo que acabamos de decir, han de ser comprensibles dos cosas: 1) La forma del mal es en sí misma forma del bien y del mal, y a la inversa; la orientación, aparentemente unilateral, dirigida a caracterizar el mal, se ve transferida por sí misma a la referencia esencial del mal al bien. A consecuencia de esto, la exposición del mal en aparición se convierte a la vez en la exposición del bien en aparición. 2) La unidad de ambos, el "y", no es ninguna unidad ética, moral, como si ellos fueran en cada caso sólo lo debido y lo no-debido; por el contrario: cuando el mal, emergiendo en el ente en tanto ente, aparece en el 'Ser'-hombre, es a la vez un aparecer del bien y a la inversa.

Aclaremos con toda brevedad y con más detalle estos dos puntos principales de la IV Sección.

Ad 1) En tanto real, el mal es un estar-decidido de la libertad, y por cierto el estar-decidido por aquella unidad de fundamento y existencia, en la cual el fundamento egoísta, el egoísmo, se pone en el lugar de la voluntad general. El estar-decidido por el dominio de tal perversión tiene, sin embargo, como todo querer dominar, que superarse siempre a sí mismo para mantenerse en el poder. En el 'Ser'-malo hay, de tal suerte, el ansia del egoísmo, el cual, en su apetencia de ser todo, desata cada vez más todos los lazos y se deshace en la nada. Tal dominio de la maldad no es nada negativo, no es ninguna incapacidad ni un mero fallar; ella no despierta por esto sólo un sentimiento de mero desagrado y de lástima, sino gracias a su grandeza, ciertamente pervertida, inspira horror. Sólo lo espiritual es horrible. Pero en ese egoísmo, en tanto perversión, reposa todavía también lo pervertido en él: el anhelo, en tanto ha permanecido en concordancia con la existencia; él está allí presente en un lejano recuerdo, y con él lo Absoluto mismo con su unidad originaria, el bien en cuanto tal. E incluso en el horror del mal acaece aún una revelación esencial; pues el egoísmo de la maldad proporciona, en el afán de devorarse a sí mismo, un reflejo de aquel fundamento originario en Dios, antes de toda existencia, tal como él es por sí solo, tendiendo a retroceder totalmente hacia sí, y esto es lo horrible en Dios.

De manera análoga, la forma del bien, como modo del estar-decidido, muestra ahora a la vez la aparición del mal, y por cierto en su más alto grado, precisamente allí donde el estar-decidido por el bien se extiende tan lejos que, desde lo Absoluto mismo, se decide por éste en cuanto tal. Esas más altas formas de decisión son el entusiasmo, el heroísmo y la fe. Sus formas son múltiples y no pueden ser expuestas aquí. En cada forma de decisión propiamente dicha es siempre esencial el saber que yace a su base y que la ilumina. En el heroísmo, por ejemplo, son característicos el claro saber de que la existencia asumida es única, la más extensa resolución a llevar la senda de esa existencia por encima de su cenit, la seguridad, que permanece insensible frente a la propia grandeza, y en último y en primer lugar, la capacidad de callar; no decir nunca aquello que la voluntad sabe y quiere propiamente.

Pero todo esto no como un impulso espontáneo, que sólo se despliega y se realiza a sí mismo, sino con la fuerza del saber acerca de lo que opone resistencia, de la discordia y del egoísmo, de lo que abate y todo lo distorsiona, a partir del saber sobre la presencia esencial de la maldad. Mientras más grandes son las formas del bien y del mal, tanto más próxima y apremiante es en ellos la contrariedad del bien y del mal.

A partir de esta breve indicación sobre la copresencia del mal en el bien y del bien en el mal, divisamos ahora más claramente la verdad de la proposición dialéctica comentada en la introducción: el bien "es" el mal; esta proposición puede también ser invertida: el mal "es" el bien, es decir, constituye también la bondad del estar-decidido.

Ad 2) De esta referencia recíproca entre bien y mal extraemos a la vez una indicación acerca de cómo ha de pensarse el "y" entre ambos, su unidad y la realidad de esa unidad. En todo caso no como "eticidad", pues en ella el bien es lo debido y el mal, lo que no debe ser; el bien y el mal son en ese caso metas de un tender y un contra-tender. Ellos son mantenidos uno lejos del otro por esas direcciones del tender, y sólo se toma en cuenta a ese estar uno lejos y fuera del otro. La interpretación moral olvida precisamente que el bien y el mal no podrían tender a separarse uno del otro, si ellos no tendieran en sí mismos uno contra el otro, y que jamás podrían tender uno contra el otro, si no se toparan alternativamente uno en el otro y en el fondo no fueran juntos lo que ellos son.

Bien y mal están separados en la unidad, gracias a la unidad del más alto estar-decidido; en éste no hay ningún sólo-tender y ningún estar por elegir. El estar-decidido es aquel saber que tiene certeza de su propia necesidad esencial y se encuentra, en cuanto tal, en la acción. Esa certeza es el tener-conciencia, que hay que entender metafísicamente y no en sentido mo-

ral. Ese tener-conciencia actúa a partir de la presencia de Dios, pero no se comporta a la vez en absoluto como si no existiera lo diabólico, el anti-Dios de la maldad.

A la inversa, la unidad pervertida, en tanto maldad, es también el estar-decidido, que se devora a sí mismo, de un saber, y no mera falta de conciencia. No tener conciencia es simplemente vulgar pero no es algo malo; maldad es un tener-conciencia invertido, que actúa a partir de la única presencia del fundamento egoísta, en el cual se ha extinguido toda compasión y miramiento; solemos hablar de una maldad redomada. Ella es tan sapiente, que jamás se le ocurre tener a Dios por un cuento de viejas, sino sabe en lo más íntimo de sí misma que todo ataque está dirigido continuamente contra él.

Con esta IV Sección llega a su fin la exposición esencial inmediata de la posibilidad y realidad del mal. Hemos puesto de manifiesto cada vez más claramente que esa exposición no es una consideración especial del mal, como si éste fuera una propiedad separable por sí sola; la pregunta por el mal es más bien la exposición esencial de la libertad humana misma, que apunta hacia el centro más intrínseco. Y finalmente surgió como resultado una intelección decisiva: esa libertad es esencialmente, en cada una de sus formas fundamentales, un saber, aquel saber que es lo que quiere propiamente en la voluntad.

La pregunta por la libertad humana —así escuchábamos en la introducción— es la pregunta por el sistema, por el ensamble del ente en total. Después de que la esencia de la libertad ha sido aclarada en sus direcciones esenciales, la marcha del tratado tiene que dirigirse ahora a la cuestión del sistema.

En esa dirección apuntan las tres secciones siguientes que hemos delimitado. Ciertamente, de acuerdo con el propósito fundamental del tratado, de hacer visible la libertad humana como un punto central del sistema, éste y la cuestión sistemática son delineados sólo en sus contornos primeros y más amplios. Y esto ocurre por cierto en primer lugar al proseguir la ilación de ideas que acaba de concluirse. Tan sólo la VI Sección y la VII tratan expresamente del sistema. La V Sección constituye la transición.

V. La justificación de la divinidad frente al mal

(pp. 394 mitad- 398)

Este título sugiere ya, que el mal es considerado ahora en referencia a lo Absoluto y que la mirada apunta hacia la totalidad. ¿Pero no ocurría esto

ya también en las secciones anteriores? ¿No era su propósito esencial mostrar cómo el fundamento en Dios, la naturaleza inicial creadora, funda aquella efectividad del mal, que domina en general toda la esfera del ente, la naturaleza creada y el reino de la historia, y determina finalmente el principio para el mal? En efecto. Y sólo porque la posibilidad y la realidad del mal, en tanto estar-decidido de la libertad humana, se extienden metafísicamente hasta lo Absoluto y usan para sí la totalidad del ente, sólo por esto puede en general la libertad humana reivindicar con derecho el carácter fundamental de ser un punto central del sistema. De lo dicho se infiere que no debemos esperar en las próximas secciones ningún enriquecimiento esencial respecto de la pregunta por la libertad, y que por otra parte el contenido de esas secciones es accesible con más facilidad, por ser en el fondo consecuencia esencial de lo anterior. El hecho de que las secciones siguientes nos causen menos extrañeza, depende no sólo de nuestra creciente familiaridad con el tratado; ellas son también más flojas en su estilo, y en cuanto a su tonalidad se mueven de nuevo hacia la introducción. Ciertamente, nos engañaríamos, si creyéramos que las cuestiones tratadas sobre el sistema son menos ricas en presupuestos que las preguntas acerca de la libertad. Sin embargo, debemos constatar que el brío y el vigor del preguntar metafísico de Schelling decaen hacia el final.

El contenido de la v Sección concierne a la pregunta acerca de cómo puede justificarse a Dios, en tanto absoluto, frente al mal. ¿Cómo es posible que él pueda ser y permanecer como Dios, si él es el fundamento del mal? En la historia del pensamiento ésa es la única pregunta metafísica propiamente dicha respecto del mal. Esa pregunta es, por así decirlo, el envoltorio habitual en el que es ofrecido el "problema del mal". Para Schelling ella tiene tan sólo el valor de un interludio. Y esto, por un lado, porque el mal no es simplemente sólo un hecho aislado, sino pertenece al bien, y porque, por otra parte, lo Absoluto no opera de manera determinante al modo de una causa mecánica, ni es en su esencia mero entendimiento, ni voluntad intelectiva.

La respuesta a la pregunta por la justificación de lo Absoluto frente al mal ha sido dada ya en lo anterior. Lo dicho sólo requiere ser repetido. La cuestión no es ya propiamente una pregunta, porque la posición inicial de la pregunta tradicional ha sido abandonada y todo se encuentra fundado en una interpretación más originaria del Ser.

La creación, y con ella todo lo creado, es libre hechura de Dios. En consecuencia, Dios es el autor del mal. Pero si no lo es, ¿por qué no ha impedido entonces que la creatura sea mala? Si lo Absoluto es libre y, de acuerdo con ello, es evidentemente libre en sentido absoluto, tendría que tener infi-

nitas posibilidades de elección, entre ellas la de no dejar que el mal sea en absoluto. Schelling rechaza esa consideración tradicional y corriente, en dos sentidos. El muestra: 1) que Dios no tiene infinitas posibilidades de elección y no puede tenerlas, 2) que Dios no puede hacer que el mal no sea.

Ad 1) Sólo un ente finito, que así pues no conoce y domina a la vez al ente en total inmediatamente y en todo sentido, sólo para un ser tal existe lo posible y éste es, por ello, siempre algo relativamente posible, a partir de una determinada realidad y proyectivo para ésta. Schelling roza con esto una cuestión esencial de la metafísica; nosotros podemos aclararla como la cuestión de la referencia esencial interna de posibilidad y finitud. Sólo en lo finito existe la esfera de lo posible y lo real; y si a la esencia del Ser pertenece la posibilidad de distinguir entre posibilidad y realidad, entonces el Ser en general es en su esencia finito.

Elegir quiere decir referirse a posibilidades y preferir entonces la una a la otra. Poder elegir significa por esto tener que ser finito. Tal determinación no es compatible con lo Absoluto. La perfección de lo Absoluto consiste, por el contrario, en poder querer solamente una cosa y ella es la necesidad de su esencia más propia. Y esta esencia es el amor. Con esto está fundamentada también ya la segunda proposición.

Ad 2) Dios no puede hacer que el mal no sea; él tiene que admitir al mal. Pero esta admisión no es inmediata, sino mediata, de tal suerte que en esa mediación llega a ser primeramente el autor del mal. Dios deja operar a la contro-versial voluntad del fundamento, a fin de que exista aquello que el amor unifica y que se subordina a la glorificación de lo Absoluto. La voluntad del amor está por encima de la voluntad del fundamento y esa preponderancia, el eterno estar-decidido a ello, así pues, el amor a sí mismo en tanto esencia del Ser en general, ese estar-decidido es la médula más interna de la libertad absoluta. Sobre la base de esa libertad absoluta el mal es metafísicamente necesario. Por ello, el mal sólo podría no ser bajo una condición metafísica, a saber, si lo Absoluto mismo no tuviera que ser. Pero él tiene que ser, en tanto el ente en general es. Con esto pasamos ya a tocar los pensamientos esenciales de la VI Sección.

VI. El mal en la totalidad del sistema

(pp. 399- 406 arriba)

En tanto existe en general el ente, tiene que haber un crear. Crear es salir fuera de sí y exhibirse en el fundamento. El crear presupone la voluntad

de auto-revelación (existencia) y a la vez aquello en lo cual el crear se exhibe como en "su" otro; eso otro es el fundamento, la base. Es necesario dejar operar al fundamento a fin de que pueda haber un creador creado. Ciertamente, lo Absoluto pone al fundamento, independiente de su sí-mismo, en relación consigo mismo. Por el contrario, lo creado no logra jamás dominar plenamente al fundamento; se quiebra contra él, permanece excluido de él y sobrecargado por su pesantez. De aquí el "velo de pesadumbre que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda, indestructible melancolía de toda vida" (p. 399). Por esto, de acuerdo con una frase de Aristóteles, todos los creadores, los poetas, los pensadores y fundadores de estados son "melancólicos". Lo que proviene del mero fundamento no viene de Dios. Pero el mal es la expansión del afán del fundamento, de ser, en tanto fundamento, no una condición, sino lo únicamente condicionante. Como el mal proviene del fundamento, pero el fundamento forma parte de la esencia del ente, con el Ser del ente está puesto en principio el mal. Donde la totalidad del ente es proyectado en el ensamble del Ser, donde se piensa al sistema, el mal está incluido y a la vez aprehendido.

¿Pero qué quiere decir aquí sistema? Sistema, decíamos, es la unidad del ensamble del Ser, que se sabe a sí misma. En consecuencia, la ensambladura ontológica tiene que hacerse determinante respecto de la totalidad del sistema. ¿En qué relación está la distinción de fundamento y existencia del ente con el sistema? Esa pregunta resuena en esta y en la última Sección, pero ella no es captada y, ante todo, no es escrutada en absoluto respecto de su dificultad interna.

En el punto de paso hacia la VI Sección se encuentra el enunciado: "En el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida..." (p. 399). El sistema es asignado aquí solamente a un momento de la ensambladura ontológica, a la existencia. A la vez se establece una unidad más alta y se la llama "vida". Conocemos la significación metafísica de este término; él no significa nunca en Schelling la vida meramente "biológica", de la planta y el animal. La manera en que Schelling usa esa expresión es en este caso "polémica". Frente a la concepción idealista de lo Absoluto como inteligencia, él quiere decir justamente que la voluntad del entendimiento sólo es en tanto se vuelve contra la voluntad del fundamento. Pero si el sistema sólo reside en el entendimiento, entonces el fundamento, y ese mismo volverse contra él, quedan excluidos del sistema, como lo otro respecto de él, y en referencia a la totalidad del ente el sistema ya no es el sistema.

Esta es la dificultad que sale a la luz cada vez con más fuerza en los ulteriores esfuerzos de Schelling por la totalidad de la filosofía, es la dificul-

tad ante la cual él naufraga. Y ese naufragio se manifiesta en que los momentos de la ensambladura ontológica, fundamento y existencia y su unidad, no sólo se hacen cada vez más incompatibles, sino que incluso se ven impelidos tan lejos uno del otro, que Schelling recae en la tradición anquilosada del pensamiento occidental, sin transformarla de manera creadora. Pero lo que hace tan significativo ese fracaso es el hecho de que Schelling saque solamente a la luz dificultades ya sentadas en el comienzo de la filosofía occidental y que, por la dirección que toma ese inicio, son admitidas por éste como insuperables. Ello significa para nosotros, que el primer comienzo hace necesario un segundo, pero que éste es posible sólo por medio de la transformación plena del primero y no es nunca posible en tanto se lo deja estar meramente.

A la altura del tratado de la libertad Schelling no ve aún claramente, con plena comprensibilidad y en todo su alcance, que el planteamiento de la ensambladura ontológica como unidad de fundamento y existencia es justamente lo que hace imposible un ensamble ontológico como sistema. Schelling cree más bien que la cuestión del sistema, es decir, la unidad del ente en total, está salvada con tal de que se conciba rectamente la unidad de lo propiamente unificante, de lo Absoluto. La última Sección está al servicio de esa tarea.

VII. La más alta unidad del ente en total y la libertad humana

(pp. 406 arriba- 416 abajo)

La más alta unidad es la de lo Absoluto. Pero como éste es, en cuanto tal, eterno devenir, el Ser de ese deviniente tiene que ser concebido de manera que la unidad originaria 'esté presente' como unidad originante de todo. Esa unidad yace por esto incluso antes de la dualidad de fundamento y existencia; en tal unidad no puede distinguirse aún ninguna dualidad. Esa unidad ya no es tampoco una unidad (identidad) de lo que se copertenece, pues éste mismo tiene que originarse de ella. Esa unidad es la "indiferencia absoluta". El único predicado que puede serle atribuido es que carece de predicado. La indiferencia absoluta es la nada en el sentido de que toda enunciación de 'Ser' no es nada frente a ella; pero no en el sentido de que lo Absoluto sea algo nulo y que no sirva para nada. Schelling no ve tampoco aquí la necesidad de un paso esencial. Si el Ser no puede ser dicho en verdad respecto de lo Absoluto, ello implica que la esencia de todo Ser es la finitud y que sólo lo que existe en forma finita tiene el privilegio y el

dolor de estar en el Ser en cuanto tal y de experimentar lo verdadero en tanto ente.

Sin embargo, precisamente esta última Sección es importante para las secciones fundamentales I-IV. Ella contiene la advertencia, referida hacia atrás, al proyecto esencial del estar-en-movimiento del Absoluto, de no pensar nunca ese devenir de modo que exista ante todo y primeramente sólo un fundamento, y luego venga desde algún sitio a añadirse la existencia. Ambos, cada uno a su manera, son más bien el todo; pero ellos no son simplemente a la vez en lo Absoluto. Su dualidad irrumpe inmediatamente a partir del "ni-ni" de la indiferencia absoluta. Esa dualidad originaria se convierte por primera vez en contrariedad, en tanto la voluntad del amor pasa a ser el estar-decidido de lo absolutamente superior y deja al fundamento ser un tal. Como la contrariedad no está originariamente presente por sí sola, como una cosa, en lo Absoluto, mucho menos lo está la contrariedad de bien y mal, la cual viene a ser por vez primera en tanto lo creador se exterioriza en el carácter de espíritu creado y se realiza la libertad humana.

Pero la libertad humana es, de acuerdo con la concepción de la idea schellingiana de libertad, el punto central de la filosofía, porque desde ella, como de un centro, se hace unitariamente visible todo el estar-en-movimiento del devenir de lo creado, como devenir del creador y como eterno devenir de lo Absoluto, en su carácter contro-versial, en su lucha. La lucha es, según la antigua sentencia de Heráclito, la ley y el poder fundamental del Ser. Pero la lucha más grande es el amor, porque suscita la discordia más profunda, para ser él mismo al domeñarla.

El peso propio del tratado de Schelling, en lo que respecta a su contenido y estructura, yace en la Introducción y en las cuatro primeras secciones. La Introducción desarrolla la cuestión del sistema; las secciones mencionadas elaboran una posición fundamental de la filosofía. Por más que Schelling penetra profundamente, por el nuevo camino, en la esencia de la libertad humana, la posición fundamental kantiana respecto de la pregunta por la libertad no se ve estremecida, sino sólo confirmada. Kant dice: el hecho de la libertad es inconcebible; y lo que concebimos es sólo su inconcebibilidad. Y ésta consiste en que la libertad, en tanto existente, se resiste al concebir, pues el 'Ser'-libre nos pone en el ejercicio del Ser, no en la mera representación del mismo. Pero ese ejercicio no es el ciego desarrollo de un proceso, sino un sapiente estar dentro del ente en total, al cual hay que soportar. Ese saber de la libertad tiene la certeza de su más alta necesidad porque sólo él posibilita aquella posición receptiva, estando en la cual el hombre es capaz, en tanto histórico, de salir al encuentro de su destino, para asumirlo y llevarlo por encima de sí mismo.

El tratado sobre la esencia de la libertad humana versa expresamente sobre el hombre sólo en pocos pasajes; sólo a veces y de pasadas se refiere a él con insistencia. No hallamos en ninguna parte de esa obra un análisis estructurado del ser humano. Se habla más bien de lo Absoluto, de la creación, de la naturaleza, de los momentos esenciales del Ser, del panteísmo y del idealismo. Y sin embargo, en todo esto se trata solamente del hombre, y las determinaciones más altas son obtenidas a partir de la analogía con el hombre. Por ello nos ha perseguido constantemente aquel tipo de duda que puede llamarse "antropomorfista". Que este tratado determina a lo Absoluto, al crear, a la naturaleza, e incluso al Ser en general, a imagen del hombre, es una objeción tan certera y convincente, que en vista de ella se deja estar a este tratado como a un juego de ideas, ingenioso, pero infecundo para el conocimiento "objetivo", y que induce más bien al error.

¿Qué pasa con esta duda? Nosotros apenas podemos tomarla tan en serio como merece, puesto que ella, en forma más o menos velada, atañe a todas las investigaciones semejantes. Ciertamente, aquí al final sólo podemos brindar algunas indicaciones, que pueden servir de incitación a reflexionar por cuenta propia.

Lo más importante en toda toma de posición frente al reparo "antropomorfista" es que se admite de antemano lo que él arguye en general, a saber, que todo es medido según la imagen del hombre.

Pero sólo después de esa admisión y respecto de ella comienza la indagación. La objeción "antropomorfista" se expone de inmediato ella misma a los contraargumentos más fuertes, pues ella se contenta con su constatación. Detrás de ella está el convencimiento, no discutido más profundamente, de que, por supuesto, cada quien sabe en general lo que sea el hombre.

Pero lo capcioso del antropomorfismo no es que él mida en general según la imagen del hombre, sino que él tome ese patrón de medida por algo que se sobreentiende, y crea superflua su determinación y fundamentación más precisa. Lo mismo se permite también la objeción contra el antropomorfismo, sólo con la diferencia de que ella se comporta de manera negativa respecto de ese patrón de medida. Pero la cuestión decisiva no la plantean ni los defensores del antropomorfismo habitual, ni sus negadores, a saber, la pregunta acerca de si ese patrón de medida no sea necesario y por qué él lo sea. Pero si es que se lleva tan lejos la reflexión, se ve que detrás del caso en litigio, a saber, el antropomorfismo o su negación, se encuentran cuestiones esenciales, que pertenecen por cierto a un plano muy diverso.

Nosotros mencionamos algunas de ellas:

1) ¿Pueden el pensar y el conocer humano en general proceder alguna vez de otra manera que en una constante referencia a la existencia humana?

2) ¿Es que del hecho de que el hombre sea en este sentido un permanente "patrón de medida", se infiere sin más una humanización de todo lo cognoscible y sabible?

3) ¿No se infiere más bien, y antes de eso, que hay que plantear *ante* todo la pregunta acerca de quién sea el hombre?

4) ¿No va toda determinación esencial del hombre —como lo muestra ya la mera pregunta acerca de quien él sea— más allá de él, de manera tan cierta como todo conocimiento del Absoluto cae por debajo de éste?

5) ¿No se infiere de esto forzosamente que la posición requerida para determinar la esencia del hombre no es ni meramente el hombre, tal como lo conoce cada quien, ni lo no-humano, ni tampoco lo Absoluto, con el cual él cree entenderse sin más?

6) ¿No es el hombre un ente de tal clase, que mientras más originariamente es él mismo, no es sólo y primeramente él mismo?

7) Si el hombre —en tanto el ente que no es solamente él mismo— se convierte en patrón de medida, ¿qué quiere decir entonces humanización? ¿No quiere decir precisamente lo contrario de lo que saca de ella la objeción?

Pero si esto es así, tendremos que decidirnos a leer con otros ojos toda gran filosofía, en especial el tratado de Schelling.

Aunque Schelling no ha escrutado el reparo "antropomorfista" de este modo fundamental, ni ha divisado el ámbito de tareas que se encuentra detrás de él, una cosa queda muy clara:

El hecho de la libertad humana tiene para él un peculiar carácter de hecho. El hombre no está delante como un objeto de observación, al que adornamos además con los pequeños sentimientos de la vida cotidiana, sino el hombre es experimentado mirando hacia los abismos y las alturas del Ser, con respecto a lo horrible de la divinidad, la angustia vital de todo lo creado, la tristeza de todo crear creado, la maldad del mal y la voluntad del amor.

Dios no es rebajado aquí al nivel del hombre, sino a la inversa: el hombre es experimentado respecto de aquello que lo empuja más allá de sí mismo; a partir de aquellas necesidades, por medio de las cuales él es constatado como aquel otro, al que el "hombre normal" de todas las edades no quiere admitir, porque significa para él la perturbación de la existencia en absoluto. En cuanto el hombre es ese otro, tiene que ser aquél que hace posible en general que Dios se revele, cuando él se revela.

A través del tratado de Schelling pasa algo de aquel temple fundamental de Hölderlin, de que se trató en una oportunidad pasada (Semestre de Invierno de 1934-35 y Semestre de Verano de 1935)[38].

...Pues como
los más bienaventurados nada sienten por sí mismos,
tiene otro ciertamente, si decir algo semejante
está permitido, que sentir por participación,
en nombre de los dioses,
a él lo usan ellos;...

El Rin (Hellingrath IV, 176)

APENDICE

En este Apéndice damos a publicación algunos trozos escogidos de los manuscritos preparatorios, copiados en limpio por el Señor Fritz Heidegger, de un Seminario sobre Schelling dictado para estudiantes avanzados en el semestre de Verano de 1941.

Además, el Apéndice contiene un resumen de las notas de seminario, también ya copiadas, de los años 1941 a 1943.

TROZOS ESCOGIDOS DE LOS MANUSCRITOS PARA LA PREPARACIÓN DEL SEMINARIO SOBRE SCHELLING DEL SEMESTRE DE VERANO DE 1941

Conforme al anuncio[39], tratamos aquí sobre la metafísica del idealismo alemán. Hacemos ese intento a través de una interpretación del "Tratado de la libertad" de Schelling. De tal suerte, escogemos un escrito separado de un solo pensador de esa época. Ese procedimiento es correcto, si nos limitamos a entrar en conocimiento sólo de ese escrito de ese pensador, y a aproximarnos con ello a una esfera restringida del pensamiento del idealismo alemán. Pero ese proceder se vuelve al punto problemático, cuando él esconde la pretensión de escrutar por tal vía "*la* metafísica *del* idealismo alemán". Ciertamente, nos guía esa pretensión.

Por ello, ese proceder unilateral proyectado requiere una justificación especial: ¿De qué otra manera podríamos aportarla sino mediante un saber acerca de lo pensado en ese escrito particular de Schelling? Con esto presuponemos ya que ese tratado particular alcanza la cumbre de la metafísica del idealismo alemán. Pero saber esto es algo que lograríamos, cuando menos, al concluir una interpretación cumplida, tal vez sólo después de una interpretación reiterada.

¿En qué caso se justifica y es incluso necesaria esa vía particular y arbitraria?

1) Si el tratado de Schelling es la cumbre de la metafísica del idealismo alemán.

2) Si en ese tratado vienen a desplegarse todas las determinaciones esenciales de esa metafísica.

3) Si a partir de ese tratado puede ponerse de relieve en general el núcleo esencial de toda la metafísica de occidente en su plena determinación.

En consecuencia, ese proceder sigue siendo violento, al menos por el comienzo. Dicho más exactamente: parece violento para la opinión corriente, según la cual sólo la "completud historiográfica", a menudo citada, garantiza el conocimiento de la historia. Pero esa opinión es tal vez sólo una opinión, infundada o mal fundada, una creencia no fundable en general a partir de la esencia de la historia. Tal vez sea así. Para elevar esa presunción a certeza y justificar en esa forma nuestro propósito, se requiere, sin embargo, una reflexión, cuya largura y dificultad es apenas menor que la de una exégesis del tratado escogido. Pues tendría que mostrarse que y en qué medida la historicidad de la historia del pensamiento es única en su especie, que esa historia puede parecer ciertamente una consideración historiográfica, pero que tiene en verdad, a su vez, una esencia propia y no coin-

cide tampoco con lo que, por lo demás, se suele contraponer en este campo a la exposición historiográfica, esto es, con la consideración "sistemática".

Estas breves indicaciones aclaran que nuestra empresa permanece rodeada, en sus comienzos, por una maraña de dudas de diverso tipo, lo que induce con gran facilidad a desenmarañar y a clarificar todo esto antes del trabajo propiamente dicho, y a posponer, sin embargo, con ello una y otra vez la propia labor de la exégesis. Para evadir este peligro sólo hay, evidentemente, un buen recurso, a saber: comenzar a ciegas con la aclaración del tratado de Schelling y confiar en que salga de ello algo provechoso.

Ese no tener dudas, en apariencia "natural", podría guiarnos en efecto, si sólo se tratara de poner de relieve lo que Schelling ha querido decir. En efecto, ya la reproducción correcta de su pensamiento exige bastante de nuestra capacidad de pensar. Sin embargo, ese volver a pensar no garantiza ya que nosotros mismos seamos pensantes, en el sentido de aquellos pensantes que llamamos pensadores. Pero no tenemos la intención de renunciar a ello. ¿Por qué no? ¿Acaso por un capricho y una voluntad de pensar? En ese caso sería muy poco, esencialmente muy poco, lo que nos haría perseverar en el pensamiento.

¿Pero de qué otra parte puede sobrevenirnos una necesidad? Si nosotros pudiéramos, por así decirlo, calculárnosla de antemano, ella no sería entonces ninguna necesidad que nos compeliera. ¿Están aquí, pues, en juego experiencias misteriosas, que nos determinan a perseverar en el pensamiento y a despertar el pensar inquisitivo? Aquí, en el ámbito del pensar, donde sólo el frío atrevimiento da la pauta, ello vale menos que nunca. Pero ésta es, a su vez, sólo una aseveración, que presupone además que estamos puestos en una necesidad de pensar. En tal forma, al parecer nos alejamos de nuevo precipitadamente, por la vía de las dudas, hacia el infinito, sólo que en otra dirección. ¿Y no está ya claro que la duda es lo que más nos impide pensar?

En ese caso, ¿no depende todo de "sentar" un comienzo, libre de dudas, en el pensar? ¿Pero nos está entonces permitido propiamente abocarnos además a "lo historiográfico"? Si no nos está permitido, ¿dónde debemos comenzar? Vistas desde aquí, qué insignificantes son aquellas dudas, mencionadas primero, respecto del propósito de limitarnos a un escrito particular de un solo pensador, en comparación con el reproche de que, al reflexionar sobre la metafísica del idealismo alemán, corremos ya tras algo pasado y nos "orientamos históricamente". Tal orientación implica, en efecto, admitir que la filosofía consiste ya sólo en la actualización historiográfica de su pasado, algo que ella tiene que ser ciertamente, si ya no encuentra "ni norma ni regla" en sí misma. Schelling se ha expresado con suficiente clari-

dad al respecto en el párrafo final de su tratado sobre la libertad (I, VII, p. 415):

> Si a la filosofía se le sustrae el principio dialéctico, es decir, el entendimiento que separa y, precisamente por esto, ordena y estructura orgánicamente, así como el prototipo por el cual él se rige, de manera que ella no tiene ya en sí misma ni norma ni regla, no le queda en efecto otra cosa que buscar orientarse históricamente y tomar a la *tradición*... como fuente y pauta. Entonces ha llegado la época de buscar también para la filosofía una norma y fundamento histórico, como se creía fundar entre nosotros la poesía a través del conocimiento de las obras poéticas de todas las naciones.

Pero Schelling se vuelve contra esa época y dice:

> La época de la fe meramente histórica ha pasado, cuando está dada la posibilidad del conocimiento inmediato. Poseemos una revelación más antigua que toda revelación escrita, la naturaleza (*ib.*).

¿Pero vale esto sin más también para nuestra época? ¿O es esta época, la nuestra, una época distinta? ¿Qué ley exige, pues, que el pensar se rija según su época? ¿O es que el pensar es extemporáneo, y por cierto siempre y necesariamente? ¿Pero qué pasaría si ser extemporáneo fuera sólo la inversión del estar de acuerdo con la época, así pues, una dependencia aún más fuerte "de la época"? ¿De acuerdo con qué cosa hay que determinar "una edad" a fin de que ella sea determinante para un pensar? ¿Y que ocurriría si es el pensamiento esencial lo que decide primero qué sea lo más propio de una edad, y sin que ésta tuviera y pudiera tener una conciencia pública de su propia esencia histórica? Si este es el caso, ese pensamiento decisivo tiene que ser a su vez tan originario, que no pueda perderse en una época pasada, para recabar y calcular a partir de ella lo necesario para el presente, y para poner eso necesario de acuerdo con el presente. Aquella calculación es la esencia del "historicismo", este poner-de-acuerdo es la esencia del "actualismo". Ambos se copertenecen uno al otro. Ellos son los enemigos, ora embozados, ora declarados, del pensamiento decisivo.

Pero si nosotros, como lo insinúa nuestro propósito, no abandonamos la reflexión histórica sobre la metafísica del idealismo alemán, e incluso tal vez la iniciamos por vez primera, y al hacerlo actuamos no obstante a partir de la necesidad de pensar en el sentido del pensamiento esencial, ello es entonces un signo de que tenemos otras necesidades, porque el aprieto se ha vuelto otro. ¿O tal vez es incluso el mismo aprieto, no el de una edad, ni el de un siglo, sino el aprieto de dos milenios, el aprieto de que desde entonces el pensar ha sido "metafísica"? Tal vez ese aprieto se hace entretanto más apremiante, lo que no excluye que él se haya vuelto más invisible aún. En efecto, cuando nuestro pensamiento intenta reflexionar

históricamente sobre el idealismo alemán, no se trata de una orientación historiográfica, pero tampoco de un "conocimiento inmediato" al estilo de la metafísica del idealismo alemán. El pensamiento que se ha hecho necesario es un pensamiento *histórico*. Lo que esto significa ha de aclararlo un intento realmente cumplido.

Por esto dejamos a un lado ahora todas las dudas sobre nuestro propósito, pero tomamos en cuenta en qué forma ellas han de solucionarse y aclararse en su momento. Tal vez por mucho tiempo no estaremos en capacidad de distinguir la explicación historiográfica respecto del pensar histórico, pero retenemos, sin embargo, una cosa en nuestra reflexión, a saber, que el pensar histórico aquí intentado no puede ser subsumido ni bajo la explicación filosófico-histórica, ni bajo la consideración "sistemática", ni bajo una mezcolanza de ambas. Basta con que saquemos de lo dicho, si bien de manera muy aproximada, en qué sentido "no echamos mano", arbitrariamente y a ciegas, del tratado de Schelling, para darlo a conocer con fines eruditos.

Al reflexionar sobre lo discutido en el tratado de la libertad, llegamos a referencias esenciales: a lo que "es"; experimentamos qué somos y cómo "somos" en tales referencias, experimentamos el abandono del ente por parte del 'Ser' y el olvido del 'Ser' por el hombre.

No se trata de instruir sobre algo que ha sido enseñado, y mucho menos de atrapar algo que sea utilizable "prácticamente", algo "cercano a la vida".

Pero si hemos de intentar una reflexión sobre referencias esenciales en las que estamos "nosotros" ahora, ¿para qué estudiar entonces un tratado de una época pasada?

¿No existe, a pesar de toda crítica, el peligro del historicismo o del actualismo? No. El historicismo actualiza lo pasado y lo explica a partir de lo ante-pasado. El huye hacia lo pasado, para buscar allí un punto de apoyo y cuenta con escapatorias para salir del presente. Lo que le importa es la "restauración" o la "escatología". El mero "relativizar" no constituye la esencia del historicismo.

El actualismo es el reverso del historicismo. Por medio de él es abolido aparentemente el relativismo. Calcula lo pasado en vista de un valor presente. "Futuro" es el "presente" prolongado, cuyos planes han de asegurar la calculabilidad.

Esa referencia al futuro no altera nada, si ella es sólo la prolongación del presente hacia adelante, e incluso el anquilosamiento de este último.

El juego calculatorio entre la tradición y el futuro resulta ser un esclavizamiento al presente no comprendido.

Lo que nos importa no es una explicación historiográfica cercana al presente, sino una confrontación histórica con lo sido, y por lo tanto, *que está siendo*[40].

El trozo central (pp. 357-364) como "aclaración de la distinción de fundamento y existencia":

La investigación "se funda" en esta distinción. Pero esa investigación es un internarse hacia el centro del sistema.

La distinción es "aclarada" (cfr. I, VII, pp. 357 ss.); diversas "consideraciones" del ente han de conducir a la misma distinción en tanto fundante, a saber: 1) Dios; 2) la creación del mundo, 3) el hombre. ¿Qué quiere decir "conducir a"? El ente está dominado totalmente por esa distinción, es decir, determinado, guiado respecto de su entidad. ¿Da Schelling aquí sólo "ejemplos"? Y en caso contrario, ¿qué quiere decir ese proceder?

La investigación apunta a la *construcción de la esencia del hombre* en la totalidad del ente. Esa construcción ha de exponer al hombre como aquel ente que es Dios en un sentido sobresaliente: *el hombre "es" Dios.*

El hombre como ser-central, el ente que "es" en el centro; el lazo, a través del cual Dios acoge *en sí* a la naturaleza creada, por el cual "es" ésta.

La cuestión del antropomorfismo tiene que ser dilucidada a partir de ese concepto del hombre que "es" Dios; tan sólo así conduce ella puramente a la pregunta por la verdad del 'Ser'.

'Ser' es entendido aquí, por doquier y en forma enérgica, como existencia del fundamento: "subjetidad". El hombre, *que es así,* en tanto constructor: "la filosofía", "antropomorfismo", "círculo".

Para Schelling —y de manera diversa que para Nietzsche—, el antropomorfismo es expresamente afirmado y exigido. ¿Por qué razón?

En qué medida la intelección sobre la referencia del 'Ser' al hombre es posible y necesaria para la metafísica y a la vez esencialmente restringida y por ello unilateral, y se manifiesta entonces como antropomorfismo expreso.

El hombre existe, es decir, el hombre es aquella creatura en la cual está plenamente despierto lo elevado a partir del fundamento, el entendimiento *en tanto espíritu.*

El hombre es la palabra plenamente pronunciada, en él se revela el espíritu en tanto espíritu, "es decir, Dios en tanto existente en acto" (I, VII, p. 364). (Y *para* ese "ser", lo Absoluto es por ello también lo "primero" en todo sentido).

En el hombre está plenamente pronunciada la palabra; el espíritu en cuanto espíritu está en él consigo mismo y por cierto como pronunciado, parlante.

Sistema y subjetidad: cómo se determina la systasis en su ensamble esencial a partir del repre-sentarse[41] del representar y de su representado en el elemento del estar-representado en general.

El sentar-ante-sí y el sentar-en-conjunto.

El conjunto como unidad en el sentido de la "unidad" "del" 'Ser' (la *unidad* de la presenciación que pertenece al 'Ser' mismo). (Unidad del estar repre-sentado del representar que se repre-senta). Subjetidad.

No basta desarrollar formalmente al "sistema" a partir del predominio de la *mathesis; pues la matesis es ya la consecuencia esencial de la certitudo* y se copertenece con la subjetidad en tanto 'Ser'.

La con-frontación[42] es la experiencia de la verdad del ente como un *estar-siendo* la verdad del 'Ser'.

Ella es la experiencia de cómo la historia del 'Ser' nos domina por entero a nosotros mismos y nos lleva en esta forma a estadías sin paralelo, en las cuales hay que tomar una decisión para fundar la verdad del 'Ser'.

Con-frontación es desplazarse a esos ámbitos de decisión.

La caracterización schellingiana del ente como fundamento se origina también tal vez de la interpretación moderna de la entidad como subjetividad. Sin embargo, esto no es todavía diáfano por ahora. Y no puede ser diáfano porque hasta ahora, en general, hemos tomado todavía a la distinción de Schelling de manera extrínseca, por así decirlo, según la existencia y el fundamento, como "piezas" sueltas separadas. Pero Schelling mismo dice de modo más exacto, en lugar de fundamento: meramente fundamento de existencia, y por analogía hay que decir también: existencia del fundamento y sobre el fundamento.

La distinción de Schelling apunta precisamente a mostrar la copertenencia de fundamento y existencia en cada "ser", esto es, en cada ente. Es decir: la distinción abarca el ensamble en cada ente.

En este punto se suscita la pregunta decisiva: ¿en qué medida está ensamblado así todo ente en cuanto tal? ¿En dónde tiene su raíz la distinción

de fundamento y existencia? ¿Por qué vía nos topamos con la raíz de la distinción? Por medio de una simple reflexión. Si todo ente, en tanto ente, está determinado por la distinción mencionada, ella tiene que tener entonces su raíz en el ente en cuanto tal, es decir, en su 'Ser'.

En esa forma se plantea como próxima pregunta la siguiente: ¿cómo determina Schelling la esencia del 'Ser'? Si damos por supuesto que tenemos derecho a reconocer al tratado de la libertad como la cumbre de la metafísica del idealismo alemán, nos está permitido presumir también que Schelling se pronuncia en ese tratado sobre la esencia del 'Ser' de todo ente y que responde con ello a la pregunta aristotélica: *τί τὸ 'όν*.

Encontramos en la introducción del tratado un pasaje que, de acuerdo con la índole de su formulación y delimitación, pretende pasar inequívocamente por una sentencia sobre la esencia del ente en cuanto tal. Después de una dilucidación importante, siguen, separados por un guión, estos enunciados (p. 350):

> En última y más alta instancia no existe otro 'Ser' que el querer. Querer es 'Ser' originario y sólo a éste [al querer] convienen todos los predicados del mismo [del 'Ser' originario]: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía tiende sólo a encontrar esta expresión más alta. ('Ser' en tanto voluntad).

Nuestra tarea es:

1) Aclarar esa determinación esencial del 'Ser'.

2) Comprobar que la distinción está enraizada en el 'Ser' así determinado.

Ad 1) Si comenzamos la aclaración del pasaje con la última proposición, se revela inmediatamente que ella es sólo la circunscripción abreviada y definitiva de la sentencia de Aristóteles:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ 'όν;... (*Metafísica* Z 1, 1028 b 2-4).

Lo definitivo[43] consiste en que falta el *ἀεί ἀπορούμενον*. Este tiene que faltar, pues el comienzo del pasaje proclama a la esencia del ente en cuanto tal como encontrada y determinada en su más alto grado. Esta no es, sin embargo, una convicción privada de Schelling; la pretensión de poseer tal saber caracteriza más bien al idealismo alemán en tanto idealismo incondicionado del espíritu.

"Querer es 'Ser' originario", es decir, el querer corresponde a la esencia originaria del 'Ser'. ¿Por qué? Porque los predicados que enuncian la esencia del 'Ser' convienen en sentido sobresaliente al querer. Sólo éste satisface completamente a los predicados mencionados. ("¿'Ser'?". El ente concebido ab-solutamente, a la vez *el* ente en cuanto tal).

a) ¿Cuáles son los predicados esenciales del 'Ser'? Carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación.

"Carencia de fundamento". Estamos perplejos. ¿No hemos escuchado que todo ente, en cuanto tal, tiene "fundamento"? ciertamente. En consecuencia, el 'Ser' tiene el carácter de fundamentoso. En efecto. Pero ello no quiere decir que 'Ser' signifique requerir un fundamento. 'Ser' es, en sí, fundamentoso, es lo que da fundamento, lo presente en tanto fundamento, lo que tiene el carácter de fundamento; y precisamente por esto, porque es lo fundamentoso, lo que da fundamento, no puede requerir un fundamento. Lo fundamentoso es sin-fundamento, lo fundante, lo que 'está presente' como base, no requiere fundamento; es decir, es sin algo a lo cual pudiera retrocederse como a algo fuera de él, no hay ningún atrás ulterior, ningún detrás de sí, sino el puro presentarse mismo: lo primero. (Lo fundament-oso es decir, *subjectum*). Pero: ¿'Ser' y -tiempo?

"Eternidad": *ἀεί*; *aeternitas als nunc stans?* 'Ser' quiere decir constancia en un único presentarse. (No mero perdurar al infinito en toda dirección: *sempiternitas*. El durar sin fin es la más larga mora[44]. El tedio sin límites. Por el contrario ¿la "eternidad"? Confróntese: Schelling, "Edades del Mundo", I, VIII, pp. 206 ss. Tampoco: *nunc stans,* sino "superación" del tiempo, es decir ¡inclusión!). (¿En qué medida se trata aquí de los predicados tradicionales, en qué medida de una interpretación de Schelling?).

"Independencia del tiempo". ¿No quiere decir esto lo mismo que "eternidad"? Y ante todo: ¿no se decide aquí la metafísica misma de manera totalmente inequívoca contra "'Ser' y Tiempo"?

La "independencia del tiempo" va más allá de una aclaración de la eternidad, abarca también la *sempiternitas* y quiere decir: el ente en cuanto tal no es arrastrado por el flujo de la sucesión, sino permanece intocable por tal cambio. 'Ser' quiere decir *constancia* (en tanto movimiento) no afectada por la sucesión, una presenciación no afectada por el cambio del desaparecer y advenir. Así pues, 'Ser' en el sentido tradicional de la metafísica, el cual es puesto a la base en *"'Ser' y Tiempo"* como el 'Ser' del proyecto inicial del ente.

La "independencia del tiempo" no puede ir contra "'Ser' y Tiempo", porque el "tiempo" en la expresión "independencia del tiempo" es pensado de otra manera y en *"'Ser' y Tiempo"* no se afirma en ninguna parte una dependencia del ente, y mucho menos del 'Ser', respecto del "tiempo" así entendido. (El 'Ser' es "dependiente" del tiempo ekstático en tanto es un carácter de la "verdad" del 'Ser', pero esa "verdad" pertenece al *estar-siendo* del Ser mismo).

Los predicados: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, aclaran el *ὑποκείμενον*.

"Autoafirmación". Este último predicado se refiere a la interpretación moderna del 'Ser' en el sentido de la *exigentia essentia* leibniciana, lo cual implica que el ente es en tanto se asienta a sí mismo en su esencia y se representa en tal asentamiento y, en tanto representa, se apetece. (Puesta)[45].

b) ¿De dónde son tomados y justificados como decisivos estos predicados que deslindan la esencia del 'Ser'?

Schelling no dice nada al respecto; él los enumera como determinaciones obvias. Y ello con razón. Pues es inherente a la esencia de la metafísica que esos predicados del 'Ser', que el 'Ser' en tal apelación se entienda por sí mismo. El entender toma aquí su punto de partida y aquí tiene su fin; la apelación del 'Ser' del ente no hace ni conoce ninguna otra exigencia, tanto más cuanto que sólo el ente es considerado respecto de su entidad y se tiene al 'Ser' por decidido en cuanto a su esencia.

Pero esa obviedad ha sido estremecida entre tanto por *'Ser' y Tiempo* y se ha convertido en lo propiamente problemático para el inquirir pensante. Pero como la tarea más próxima es aquí entender la raíz y necesidad de la distinción de Schelling, y proporcionar así por vez primera el punto de apoyo para la recta con-frontación, permanecemos ante todo dentro del pensamiento schellingiano. En este punto hay que preguntarse entonces respecto del pasaje citado:

c) ¿En qué medida satisface precisamente la interpretación del 'Ser' en tanto querer a la apelación del 'Ser' que es exigida por los predicados? Más exactamente: ¿en qué medida está contenida en el "querer" la "carencia de fundamento, la eternidad, la independencia del tiempo, la autoafirmación"? ¿Qué entiende Schelling por "querer" y "voluntad"? En la tradición del pensamiento metafísico se ha determinado de múltiples maneras la esencia de la voluntad y la palabra es empleada también en muchos sentidos. En ella pensamos siempre *'όρεξις*, *desiderium, appetitus sensibilis*, tender tras..., afán, anhelo (nisus!).

¿Tras qué cosa? ¿Por qué permanece esto indeterminado las más de las veces? Por el contrario, *appetitus (universum)* quiere decir en Leibniz: apetecer-"se" hacia la realización y realidad en cuanto tal. *βούλησις*.

En el tender tras... yace un cierto sentirse, encontrarse a la vez en algo; el tender a llegar a ser sí mismo, a producirse a sí mismo. Anhelo.

Schelling dice (p.359): "... el entendimiento [es] propiamente la voluntad en la voluntad" (cfr. también p. 414). Esto suena primero sorprendente,

en especial para los oídos de hoy en día. ¿Pero qué quiere decir entendimiento?

Repre-sentar la "unidad", λόγος, coleccionar, síntesis originaria; representar lo universal en cuanto tal, regla, ordenación, ley. Aristóteles dice en *De anima* I 9, 432 b 5: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται. El entendimiento pone al tender hacia y en vista de lo universal, entendimiento es "λόγος" (la "palabra", dice Schelling en la p. 361) y eleva así a la voluntad más allá de "la voluntad que meramente presiente" (p. 359). El entendimiento es "la voluntad universal" (p. 363). Recuérdese a Kant, para el cual "voluntad" quiere decir: obrar según conceptos, obrar a partir de la representación de algo en general *(fin);* cfr. *Crítica del juicio*, § 110. Para Leibniz, *appetitus* es *perceptio* y *apperceptio*.

Voluntad es voluntad *del* entendimiento, sea en tanto anhelo o en tanto espíritu. El entendimiento es lo propiamente queriente, lo que se apetece a sí mismo en vistas a la realización y lo que sienta esa (idea). Como contraste permítasenos referir a la inversión de esta esencia en Nietzsche: voluntad de poder, querer-se como legislación y su ejecución, voluntad como mandato del apetecer del poder-apetecer, del otorgamiento de poder.

¿En qué medida satisface el "querer" así entendido a los predicados decisivos del Ser?

Schelling no ha mostrado esto en forma expresa. Por el contrario, él dice ciertamente otra cosa: 'Ser' es "devenir" (pp. 359 y 403-4), "vida" (p. 358) y con esto distingue el "mero" 'Ser' (p. 358) y el 'Ser' "en sí" (p. 347). "En sí", puramente a partir de sí y por sí, y de tendencias contrarias en sí mismo "es sólo lo eterno, lo que descansa en sí mismo, la voluntad" (p. 347).

Carencia de fundamento: el ente que no requiere otro fundamento fuera de sí mismo, presente y constante desde sí.

Eternidad: el ente que es antes de todo —ya.

Independencia del tiempo: no es sucesión, sino "simultáneamente", justo como devenir, in-dependientemente de la "sucesión" y la secuencia. ¿En qué sentido "devenir"? Llevarse hacia sí mismo y "ser" precisamente así.

Autoafirmación: quererse a sí mismo (ser-ente, lo "existencial", cfr. "Edades del Mundo").

¿En qué medida se hace valer, en esta interpretación del 'Ser' en tanto querer, "al 'Ser'" "en la última y más alta instancia"? ¿De dónde proviene en general la competencia para decidir lo que es el ente? ¡A partir del 'Ser'! ¿Pero cómo a partir de éste? ¿A partir de lo que es más ente? ¿Y de dónde proviene éste?

¿Y por qué está aquí la "última" y "más alta" instancia? La más alta, porque aquí hay presenciación y constancia en todo sentido (todas las instancias del ente, sujeto-objeto), no sólo lo presente cósico en tanto algo objetivo, sino también el "sujeto", la "yoidad". El ente en sí y *para* sí. Lo que no es ni ente ni no-ente, lo supraente. La última instancia, porque más allá de esto no puede haber nada, lo in-condicionado y a la vez inmediato, lo Ab-soluto ("certeza"), lo primero en todo. (Sólo queda aún lo aportado luego por Nietzsche: la inversión).

Ad 2) ¿En qué medida constituye el 'Ser' así determinado en su más alto grado, en tanto querer, la raíz de la distinción?

"Raíz" quiere decir: la distinción se origina del querer y lo distinguido tiene el carácter de la "voluntad". El ente más alto, lo propiamente existente, es el espíritu, pero el espíritu es el espíritu *del amor*. "Pero el amor es lo más alto. El es lo que había antes de que existieran el fundamento y lo existente (en tanto separados), pero no era todavía en tanto *amor*..." (p. 408). Por esto la distinción tiene que desplegarse respecto de la "voluntad"; por ello habla Schelling también de la "voluntad del fundamento" y "voluntad del entendimiento".

La voluntad es fundamento, porque ella en tanto apetencia (anhelo), retrocede hacia sí misma y se encierra en sí y es de tal manera base para..., porque su evasión provoca precisamente lo otro, "detiene", "entiesa".

La voluntad es entendimiento porque ella se refiere a la realidad, unidad (*Universum*), a la presencia, y por cierto a la presencia de lo que es el fundamento, la mismidad.

La voluntad es *subiectum*: 1) en tanto ὑποκείμενον, pero voluntariamente, tendencioso (ἐξ οὗ) , "base", 2) en tanto egoidad, conciencia, espíritu, (εἰς 'ὁ) "palabra", λόγος.

En el 'Ser', en tanto querer, viene a desplegarse en todo sentido el carácter de sujeto del ente. Si la entidad es, en toda metafísica, *subiectum* (en sentido griego y moderno), pero el 'Ser' originario es el querer, entonces el querer tiene que ser el *subiectum* propiamente dicho, y por cierto en el modo incondicionado del querer-se. Por esto: negarse, cerrarse y llevarse hacia sí mismo.

El querer propiamente dicho, lo propiamente ente es el amor. Aquí se origina la distinción, porque ella está esencialmente preparada.

¿Pero, es pues necesaria la distinción y en qué sentido hay que entender esa necesidad? La distinción es "una muy real", no es ninguna distintición "meramente lógica", "hecha venir en ayuda", dice Schelling (p. 404). No se trata, acaso, sólo de que ella tuviera que ser pensada por nosotros, como si "nosotros", al pensar y en el interior del sistema, no nos pudiéramos

pasar sin ella, sino el 'Ser' mismo, en tanto querer, la hace necesaria. El ente en cuanto tal se separa, se distingue; discordia y contra-posición son queridos y producidos por el 'Ser' mismo (cfr. pp. 403-4, 358, 375, 400, 406 ss.).

En el "devenir" el ente se vuelve sensible "para sí". El "devenir" procede de la contra-posición de fundamento y existencia. Lo presuponente es lo presupuesto, y en sentido moderno.

Voluntad significa propiamente: concentrarse en el esfuerzo, venir a sí mismo, quererse a sí mismo, ser sí mismo, espíritu, *amor* (p. 406). En tanto venir a sí misma, patentizarse, es ella, en consecuencia, un distinguir.

Amor es sólo amor en tanto deja operar al fundamento (p. 375) y puede y tiene que ser lo contrario de éste, a fin de que haya en consecuencia algo uno unificador y unidad, y el amor mismo. Unidad, *en tanto* unidad, es unificación (cfr. Schelling, *Lecciones privadas de Stuttgart*, "El principio del contrario"; cfr. la negatividad de Hegel).

El centro es "la esencia más pura de toda voluntad" (p. 381). *Ens entium, ens summum, causa realis*: Leibniz.

Las diversas formulaciones de la distinción:

a) "meramente fundamento de existencia"	existencia (en el sentido de existir)	(pág. 357).
b) "base"	: "lo existente"	(pág. 395).
c) "fundamento de existencia"	: "lo existente"	(pág. 373).
d) voluntad del fundamento	: voluntad del amor	(pág. 375).
e) existencia	: existente	en escritos posteriores al
f) Ser	: ente	tratado de la libertad
"objeto"	"sujeto"	

Referencia recíproca de los dos equiesencialmente diferenciados a partir de algo indiferenciable, pero que se separa en sí por sí mismo, en vista de la unidad más originaria. No hay ninguna figuración de la unidad del in-fundamento, es decir, "del supraente".

Las formulaciones *e)* y *f)* son a primera vista sorprendentes y son, sin embargo, las propiamente adecuadas: 'Ser' en el sentido del ente que no ha salido aún de sí, sino que se encierra en sí mismo. "'Ser'" es propiedad, ser-suyo, separación; pero el amor es la nada de la propiedad, ella no busca

lo suyo, por esto tampoco puede ser no-ente de sí mismo ("Edades del Mundo", I, VIII, p. 210).

'Ser', en tanto retroceder a sí mismo, no "expandir", no "dándose", lo que se oscurece, el No, contrayéndose, entiesándose.

"Ente": lo que se encarga de ser el ente. 'Ser'-ente: "lo existencial" ("Edades del Mundo", I, VIII, p. 212).

Aquí se pone de manifiesto muy claramente:

1) Cómo todo es pensado a partir del ente/sumo-ente, desde el *summum ens, θεῖον, ἀκρότατον ὄν.*

2) Que en general sólo se piensa al ente en tanto ente, y se piensa al 'Ser' como aquello que es ejecutado propiamente por el sumo ente y es pensado análogamente de todo ente.

3) Que Schelling no sale de la posición del ὄν como ὑποκείμενον (cfr. la teoría posterior de las potencias).

Schelling piensa metafísicamente, onto-teológicamente, pero en su más alta plenitud.

El "trozo medular" (pp. 357-364) "aclara" a su manera la distinción ahora explicada, a saber, llevando hacia esa distinción, a partir del ente. Y ello por cierto: 1) a partir de Dios como sumo ente; 2) a partir de la creación —como proceso de transfiguración—, y 3) a partir del hombre.

Dios, mundo, hombre: *Metaphysica specialis.*

Pero en todo esto se interpreta ya "al ente" en el sentido de la distinción. En consecuencia, uno encuentra sólo lo que ya se había puesto dentro, así pues, ¡un "círculo"! Sí, pero un círculo ¿de qué tipo? ¿Qué quiere decir aquí "poner dentro"? ¿Es esta una opinión expresa del señor Schelling? ¿O no lo es? ¿Y en qué sentido ha de entenderse el "poner dentro"? El sistema en tanto ensamble esencial del ente en cuanto tal. ¿Se trata, pues, de aprehender primeramente su unidad? ¿Cómo puede aprehendérsela? Por medio de "intuición" y construcción.

Respecto de la esencia de la "construcción" es esencial lo siguiente: 1) el previo darse de lo in-condicionado; 2) que esté puesta a la base la distinción de entidad y ente, y por cierto también *dentro* de la distinción schellingiana misma, y 3) cómo se hace visible desde este punto la esencia de toda metafísica. ὄν ἀκρότατον (θεῖον), ὄν κοινότατον, ὄν ἀνάλογον.

¡Qué vinculada está con esto la esencia de la metafísica! (cfr. el artículo sobre Nietzsche)[46].

El idealismo "real" y el "idealismo". "Idea" y "vida", "devenir". "'Ser'". Lo negativo como fuerza contraria real.

La conexión interna entre el "trozo medular" (I, VII, pp. 357 hasta 364) y "la introducción" del tratado sobre la libertad.

Nuestra meta es el conocimiento de la metafísica del idealismo alemán por medio de una confrontación con el tratado de la libertad de Shelling.

La metafísica pregunta:

¿Qué es el ente en tanto ente?

¿Qué es el ente en su 'Ser'?

¿Qué es el 'Ser' del ente?

(Cfr. la proposición de Aristóteles, *Metaphys.* Z, 1028 b 2 ss.). En suma, pero dicho también de manera indeterminada: la pregunta por el "'Ser'" está planteada, de modo que la metafísica alude con ella, ora al ente en su 'Ser', ora al 'Ser' del ente.

El camino de nuestra exégesis del tratado sobre la libertad puede parecer a primera vista un rodeo, pues la "consideración prelimirar" prepara la interpretación del "trozo medular". Ese trozo trata de la distinción entre "fundamento" y "existencia". La distinción concierne a todo "ser", es decir, a todo ente en cuanto tal. Ella se refiere al 'Ser' del ente, concierne así pues, a lo que se pregunta en la metafísica, anuncia cómo la metafísica de Schelling pregunta por el 'Ser' del ente y lo determina. El trozo que trata del contenido medular de la metafísica, es, por esto, el trozo medular. El forma parte del tratado sobre la libertad.

El tratado sobre la libertad versa sobre la libertad del hombre como centro del sistema. El sistema es la esencia del ente en cuanto tal en total, determina en consecuencia al 'Ser'. ¿En qué medida es "sistemático" el 'Ser'?

El sistema es "el sistema de la libertad". Pero la libertad es humana, y la pregunta del sistema interroga cómo la libertad humana forma parte de la totalidad del ente, es decir, también de su "fundamento".

(El "sistema" se origina de la esencia de la verdad en el sentido de la certeza y a partir de la esencia, en aparición, del 'Ser' en el sentido de la voluntad de voluntad).

Ese fundamento del ente en total se llama y es, en la metafísica occidental: Dios, *θεός*.

Schelling no concibe a la libertad sólo como independencia respecto de la naturaleza, sino más esencialmente como independencia respecto de Dios, pero independencia *ante* Dios, es decir, en referencia a él, esto es, *"en"* Dios. Pues todo "es", en tanto "es", divino, y por ello es, en cierto sentido, Dios.

El sistema está determinado en su unidad por esta proposición. Ella nombra al 'Ser' del ente en total. Por esto, la introducción a la pregunta fundamental del sisterma de la libertad tiene que dilucidar ese principio del siste-

ma. La introducción y el tratado en total tratan por ello sobre el "panteísmo", entendiendo este título como nombre de una pregunta, incluso de la pregunta metafísica fundamental, que está oculta en él. ¿En qué sentido?

"Todo es Dios" exige la determinación del todo, la determinación de Dios, pero ante todo la determinación del "es"; en consecuencia, la determinación de cómo Dios "es" todo y cómo todo "es" Dios. Pero el "es" nombra al 'Ser'.

El "es" pasa por ser una palabra de enlace (cópula) en la enunciación y ésta, el λόγος, vale como la forma fundamental del pensamiento. Pensar, νοεῖν, es la referencia fundamental al 'Ser' (οὐσία, ἰδέα).

Preguntar por el panteísmo, plantear la pregunta fundamental del sistema, quiere decir preguntar por el "es", es decir, por el 'Ser' del ente en total (el "es" no debe ser entendido aquí en sentido lógico-formal, sino debe ser concebido "lógicamente" en el sentido de Hegel, metafísicamente, es decir, teológicamente).

Esta es la cuestión discutida y respondida en el trozo medular. De este modo se aclara la conexión interna entre la "distinción de fundamento y existencia" y el punto propiamente cuestionable de la pregunta del panteísmo.

El hecho de que "el mal" se convierta en el tema directriz del tratado sobre la libertad, sugiere que el mal, tal como Schelling lo concibe, constituye la escisión y oposición más extrema contra el ente en total y dentro de éste. Aquí está la grieta más aguzada que pone en peligro a un "sistema", es decir, la σύστασις del ente. Y precisamente esa grieta tiene que ser desarrollada en cuanto tal, en forma metafísica, y concebida en tanto ensambladura del sistema. No se trata, acaso, de debilitar esa escisión.

El mal alcanza su realidad esencial propia primero en el espíritu, y por cierto en el espíritu creado, el cual, en tanto mismidad, puede ponerse lo más lejos posible de Dios y contra Dios, y utilizar para sí mismo al ente en total. El mal es primeramente real junto con la libertad, es decir, la libertad es ella misma sólo en referencia al mal. Pero el mal no es una mera contraparte, separada del bien, sino pertenece a éste y a la distinción de bien y mal. *El bien "es" el mal* (cfr. I, VII, p. 341).

Cuando se determina, por esto, a la libertad como la facultad para el bien *y* para el mal (no "o"), Schelling no alude a la libertad de elección, sino a la libertad como la sujeción y atadura metafísica a la discordia misma, en tanto lucha y aguante de la lucha.

Tan sólo al escrutar estas conexiones se desvanece la apariencia de que el tratado de la libertad fuera a parar, a través de la dilucidación del mal, a la vía de un tratamiento unilateral de la cuestión de la libertad. Pero ésta, concebida como pregunta fundamental del sistema, no puede ser pensada

en el sentido de una teodicea, sino como "sistemadicea", en tanto justificación de la metafísica absoluta como verdad del ente en cuanto tal en total.

¿Por qué tratan sobre el mal las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y las cuestiones con ello relacionadas?* ¿Por qué hay que pensar el sistema? ¿Por qué es ello necesario? En esa obra el sistema es el "Ser" más indisoluble, la conjunción del ente en total, donde se trata de *soportar,* no de equilibrar acaso, la más extrema escisión. En consecuencia, hay que desarrollar esa extrema discordia, darle su consistencia y el fundamento de ésta. Esa discordia es el mal en el sentido de la sublevación autosubsistente del espíritu creado al empuñar el egoísmo del fundamento, por su íntima relación con el fundamento originario.

¿Pero por qué es entonces ese tratado del sistema un tratado sobre la libertad? Porque el mal es propiamente un ente en la libertad humana y *en tanto* libertad humana. En la libertad *del hombre* se hace propiamente ente la más extrema discordia en el ente.

La libertad, entendida a partir de la referencia entre libertad y necesidad, es el punto central del sistema. Pero se interroga al sistema, porque se pregunta por la entidad del ente en total, por la verdad del ente. Pero verdad significa en este caso certeza, es decir, el aseguramiento del representar del estar-representado, la disposición multilateral del ente, el ente en la incondicionalidad de su Ser respecto a todo condicionamiento, cierto en total de sí mismo. La entidad es pensada como "subjetividad".

Con cierto derecho llamamos al tratado de Schelling, en forma abreviada, "tratado de la libertad", de acuerdo con su título. Pero él trata propiamente de la esencia del mal, y sólo porque trata de éste versa sobre la libertad humana. Pues el mal *es* propiamente en la esencia del hombre en tanto la más extrema contrariedad y sublevación del espíritu contra lo Absoluto (el desprenderse de la voluntad universal, el contra-ella, la voluntad que la suplanta en el "contra"). El mal "es", en tanto *libertad,* la libertad más extrema *contra* lo Absoluto dentro de la totalidad del ente; pues libertad "es" la facultad para el bien y para el mal. El bien "es" el mal y el mal "es" el bien.

¿Pero por qué se trata en general sobre el mal? Porque éste ocasiona la discordia más interna y más amplia en el ente. ¿Pero por qué precisamente la discordia? Se piensa al mal, porque en la discordia más extrema y propiamente tal, en cuanto des-ensamble, tiene que aparecer a la vez y en la forma más nítida, la *unidad* del ensamble del ente en total.

Lo que importa es el ente y su ensamble, el ensamble fundamental. Por esto, la pregunta por el panteísmo, y, por cierto, como pregunta por el sistema, está conectada en la introducción con la pregunta por la libertad.

"El sistema" es el nombre de la *esencia* del ente en total en cuanto tal, es decir, de la entidad del ente. El 'Ser' es la *systasis*; lo sistemático es el 'Ser' del ente, porque 'Ser' es ahora subjetidad. Esencia y tarea de la metafísica es pensar esa subjetidad.

Pero la metafísica no es una disciplina; ella es más bien, desde Platón, la aprehensión fundamental de la *verdad* del ente en total. (En el interín la verdad se ha convertido en certeza). Nuestro propósito propiamente dicho se dirige a la metafísica del idealismo alemán, en el cual culmina en cierto sentido la metafísica occidental. Por ello, la pregunta que anticipa todo en la interpretación de este tratado es la interrogación acerca de la *entidad* del ente. Por esto fue necesario tratar primero de la "distinción de fundamento y existencia".

La "distinción" en tanto carácter del 'Ser' mismo. Este 'está siendo' en tanto distinguidor, como unificante al separar, y ese 'estar-siendo', tiene el rasgo fundamental de la idea, del aparecer: patentizarse, salir a la multiplicidad y de tal manera hacer 'estar siendo' por primera vez a la unidad. "'Ser' originario es querer". ¿De dónde procede esta interpretación del 'Ser'? (¡no preguntamos en sentido historiográfico!). 'Ser' es entendido aquí como "existentia" en sentido amplio, *existentia* como *actualitas*, como *actu esse*.

El *actus* tiene desde Descartes central importancia, el *cogitare, ego cogito, repraesentare* (cfr. abajo), representarse a sí y, en esa forma, exhibirse a sí mismo. Recuérdese a Leibniz: *exigentia essentiae, principium existentiae* es la *perfectio, essentiae gradus, appetitus*, tender representativo, voluntad.

'Ser' (*existentia*, realidad) en tanto subjetividad (subjetidad), es decir, representar. En esto está contenido:

1) "tender" más allá de sí ("negatividad");

2) distinguir, "separar", "negatividad";

3) devenir (no como "sucesión" y "actividad", sino en el ser): de — a, cambio, tránsito, y

4) llevar hacia sí mismo, repre-sentar-se, patentizar.

Las cuatro determinaciones juntas, a una con el *repraesentare* la unidad (presenciación de lo múltiple en la reunión), deslindan la esencia del "querer". Por ello figura el "querer" como "título" de la interpretación moderna del 'Ser' en el sentido de la *existentia*. Por esto pertenece a la esencia del 'Ser' la "fenomenología", la historia del patentizarse, en tanto devenir de sí mismo. Hay que entender la fenomenología "del" espíritu al igual que la expresión "armonía de las esferas". "Fenomenología" no es el título de una "ciencia" que vendría a añadirse al espíritu.

Voluntad en tanto "voluntad de poder". La edad presente no ha acogido la doctrina de Nietzsche, sino a la inversa: Nietzsche ha predicho y mostrado de antemano la verdad hacia la cual avanza la historia moderna, porque procede ya de ella.

Toda voluntad es "aversión", en el sentido de *una voluntad contraria*, es decir, *voluntad contra afán*. El querer es, en sí mismo, de tendencias contrarias ("contradicción").

En la observación final del tratado de la libertad dice Schelling:

> La época de la fe meramente histórica ha pasado cuando está dada la posibilidad del conocimiento inmediato. Nosotros tenemos una revelación más antigua que toda revelación escrita, la naturaleza (I, VII, p. 415).

Ese rechazo "de la fe meramente histórica" surge de invocar "la posibilidad del conocimiento inmediato", que se admite como dada. El conocimiento inmediato es un conocimiento no mediado por proposiciones y conocimientos, en base de los cuales alcanzamos otro conocimiento sólo a continuación. El conocimiento inmediato es un conocimiento que aprehende *directamente* lo que hay que conocer en este caso, a saber, lo que es el ente en total. Conocimiento inmediato no significa aquí la percepción individual de un objeto individuado, sino "conocimiento" quiere decir en este respecto siempre conocimiento de lo Absoluto. Para ello, lo Absoluto mismo tiene que mostrarse, abrirse, patentizarse. "La naturaleza" es "más antigua" que toda revelación escrita (¡la Biblia!). ¿Qué quiere decir aquí "naturaleza"? Lo Absoluto mismo. "Más antigua" significa: precedente, en el sentido de que ella tiene que haberse patentizado primero (la naturaleza "en" Dios), a fin de que pueda haber entonces otra revelación (Dios mismo). Esto puede ser entendido como una modificación, traspuesta a lo incondicionado, de la proposición: *gratia supponit naturam*.

Pero Schelling habla "sólo" de la "posibilidad del conocimiento inmediato", *si* es que ella está dada. Ella está dada por la nueva posición del idealismo frente a Kant, y por cierto preparada precisamente por éste. "Posibilidad" no quiere decir en modo alguno tan sólo que algo no está excluido, sino significa positivamente: están dadas la facultad para ello y la base, es decir, la referencia inmediata a lo Absoluto.

La distinción entre "fe histórica" y "conocimiento inmediato" fue interpretada en primer lugar, y con razón, en el sentido de que la filosofía no debe "orientarse históricamente", para fundamentar una nueva filosofía por medio del conocimiento de las anteriores.

La distinción tiene, sin embargo, un mayor alcance, y caracteriza la posición fundamental de todo este tratado y con ello también la de la metafísica del idealismo alemán. La referencia a la "revelación más antigua" alude

a la revelación bíblica. El conocimiento apoyado en la revelación más antigua sobresale por esto también por encima de la verdad de la fe cristiana en tanto fe "histórica", pues ésta está apoyada en el factum "histórico", sentado de manera fideísta, de que Dios se ha hecho hombre en Cristo.

Por ello, el sistema de la filosofía, es decir, la ciencia, es lo único verdadero en el sentido del sistema absoluto; el *"sistema de la religión se convierte en ciencia"*.

A ello corresponde la exigencia (I, VII, p. 412) de que las verdades reveladas deban ser elaboradas en verdades racionales. Y esto está en concordancia con la posición fundamental de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, donde la religión, como una de las figuras de la razón, se encuentra preordinada y subordinada al "saber absoluto". El saber absoluto es filosofía.

Tan sólo a partir de aquí adquiere la observación final de Schelling toda su trascendencia, pero también su referencia interior a aquello sobre lo cual reflexiona todo el tratado.

La primacía incondicionada de la certeza (es decir, a la vez, de la entidad) *de lo Absoluto* (cfr. entre otras cosas las *Lecciones privadas de Stuttgart*, I, VII, p. 423).

Si lo Absoluto es el espíritu, el existente, la subjetidad incondicionada, entonces esa primacía de lo Absoluto, es decir, de su certeza, esto es, de su verdad, de su patencia, de su existencia, remite a la primacía del *subiectum* en cuanto tal.

Una recordación puede mostrar, ciertamente bajo el aspecto de la metafísica teológica tradicional, cómo el aseguramiento de la certeza del *ego cogito (sum cogitans)* está unido al *previo estar-dado Dios*, el cual ofrece el aseguramiento último de la certeza (Descartes, *Meditación*, III). Ese nexo de aseguramiento del repre-sentar-se a sí mismo es concebido luego como incondicionado en el saber decisivo a partir de sí mismo. (Entre esos extremos se encuentra la aclaración aportada por la filosofía trascendental de Kant).

Lo Absoluto no es solamente el *πρῶτον καθ' αὑτό*, sino también *πρὸς ἡμᾶς*, lo im-probable, es decir, lo que no requiere de prueba, porque toda comprobación del ente se realiza en el éter de lo Absoluto. Que lo Absoluto sea, es lo más concebible; pues concebir es pensar en el seno de lo Absoluto, y por ello su certeza.

La filosofía comienza con la "confesión" de que ella no existiría sin lo Absoluto (cfr. I, VII, p. 423). La filosofía no puede ser, pues, "antes" filosofía y querer probar luego la "existencia" de lo Absoluto. Filosofía es

saber absoluto, es decir, saber "de" lo Absoluto (*genitivus obiectivus* y *subiectivus*).

La filosofía puede ser considerada como un esfuerzo humano, —ciertamente; pero el hombre es el "ser central", el Dios creatura. Filosofía es "exposición espiritual del universo", del ente en cuanto tal; el *universum* es manifestación de Dios; en consecuencia, la filosofía es "la progresiva demostración de Dios".

En su primer paso la filosofía es saber absoluto, a la vez en el sentido de que ella sabe de su pertenencia a lo Absoluto (en tanto subjetidad incondicionada). La primacía de lo Absoluto tiene que ser concebida en sentido moderno como primacía incondicionada de la subjetidad: *el éter y el elemento del saber.*

Schelling expresa claramente (I, VII, p. 392) que Dios es "en nosotros" la *luz espiritual* en la que toda otra cosa se aclara.

La aclaración y su nitidez reciben su claridad de esa luz.

A primera vista, la pretensión de la construcción absoluta parece arrogante y fantástica, pero ella es la confesión "de que todo es ya", es la renuncia al curioso querer explicar por primera vez, al modo de la idea demiúrgica de creación *(Deus faber).*

El golpe mágico:

> Puesto que en la creación existe la mayor consonancia, no hay nada tan separado y sucesivo, como tenemos que exponerlo, sino en lo anterior coopera ya lo posterior, y todo ocurre a la vez, de un golpe mágico... (I, VII, p. 387).

La magia divina:

> De aquí se infiere que, por el contrario, el verdadero bien sólo podría ser producido por una magia divina, a saber, por la presencia inmediata del ente en la conciencia y el conocimiento (p. 391).

El saber de lo que se encuentra antes de toda problematicidad, la referencia a aquello por lo cual uno no pregunta primero en absoluto.

Quid "est" potius? ens aut nihil? ¿Qué quiere decir "est" y "esse" ¿Cuál es la esfera en que se decide esa pregunta y cuál es la índole del preguntar?

Y si el ente es antes, ¿no tiene el ente incondicionado que ser primero que todo, en cuanto 'está presente' en cada ente (pensado a partir de la subjetidad incondicionada)? Lo Absoluto es entonces también lo primero respecto de nosotros, es aquello que no requiere ninguna comprobación ni prueba, aquello de lo cual y respecto de lo cual estamos enterados. Que Dios "es", es lo más concebible.

Que el ente (es decir, lo Absoluto) sea, es más concebible que "Nada" sea.

Pero "Nada" es "en sí", sin embargo, más fácil, pues para ello no se requiere nada. Y, sin embargo: que Nada debiera *ser*, es lo más difícil; pues 'Ser' ('estar-presente') es entendido como *nisus*, como *exigentia essentiae*.

¿Cuándo aparece la nada como lo más fácil y más comprensible? Cuando el ente es tenido por lo más difícil y más arduo, para el cual se requiere un hacer, cuando se entiende por entidad el ser-producido.

¿Pero qué pasa, si el 'Ser' es en sí el querer en tanto quererse? Entonces la Nada es lo más difícil (cfr. Nietzsche: "...antes quiere el hombre querer *la nada*, que *no* querer...". *Para la genealogía de la moral*, fin).

Si 'Ser' quiere decir querer, el ente sumo es lo más comprensible. Si 'Ser' quiere decir presencia en el sentido del estar-delante una cosa, que requiere de producción, y la presenciación no ocurre "de por sí" (espontáneamente y ello de manera esencial), entonces el ente es lo que más requiere de explicación (las pruebas de la existencia de Dios).

La aclaración histórico-conceptual de la esencia del fundamento

Ella está guiada por un doble propósito: 1) se trata de mostrar que la esencia del fundamento marcha de la manera más intrínseca junto con la interpretación metafísica del ente (*ἰδέα, οὐσία, ὑποκείμενον, subiectum*) y en qué medida lo hace, y 2) por esta vía despojamos de antemano de su rareza a la distinción schellingiana y preparamos también la comprensión de su peculiaridad.

La palabra directriz de lo que llamamos "fundamento" es, en la metafísica griega, la palabra ἀρχή, en su doble significación de comienzo y dominación, y en la filosofía moderna por el contrario la palabra *ratio (principium rationis sufficientis, grande illud principium;* Leibniz).

¿Cómo llega *ratio (reor,* ῥέω, ῥῆσις, decir, enunciar, tener-por) a la significación de "fundamento" (ὑποκείμενον, λεγόμενον καθ' αὑτο, λόγος)? Esto sólo puede ser captado, si comprendemos aquella palabra directriz, en la cual están encerradas *todas* las determinaciones metafísicas fundamentales del "fundamento", y que atestigua a la vez una inequívoca referencia al proyecto directriz del ente.

ὑποκείμενον: lo que yace delante ya desde antes, lo ya presente y lo que está presente de antemano.

Ese concepto tiene muchas significaciones, lo cual se infiere de la inter-

pretación aristotélica de ἀρχή y αἰτία. Respecto de su contenido se pone de manifiesto, en libre ordenación:

1) ἐξ οὗ	: aquello *a partir de lo cual...*
2) παράδειγμα	: aquello *según lo cual...*
3) προαιρετόν	: lo *anti*-cipado, porque es lo delimitante de antemano (telos)
4) καθ' οὗ λέγεταί τι	: aquello en *retro-referencia a lo cual,* en sí mismo.

(αἰτία: la referencia a los φύσει'όντα). La ἀρχή κινήσεως en sentido estricto, la *causa efficiens* posterior, permanece curiosamente indeterminada; ella no es en absoluto lo esencial en el pensamiento griego, como sí lo es en el pensamiento cristiano (creación) y en el moderno ("técnica"). ὑποκείμενον es llamado en su traducción latina: el sub-iectum. Todo ente es en tanto ente, *subiectum* (*sub*-stans).

Esta proposición vale para toda la metafísica, desde Platón hasta Nietzsche. Gracias a esa proposición puede entenderse en qué medida la "subjetividad" se convierte en la metafísica moderna en el concepto metafísico fundamental, en tanto que "subjetividad" significa "mismidad", retro-referencia representativa a sí mismo.

El primer paso hacia esa determinación lo realiza Descartes sobre la base del giro de la esencia de la verdad (*veritas* en tanto *certitudo cognitionis humanae*).

(¿De dónde procede ese cambio? De la historia del Ser). El segundo paso, no menos decisivo, lo lleva a cabo Leibniz.

1) ¿Cómo se convierte el *ego* en el *subiectum* sobresaliente? (*mens-sive animus*).

2) ¿Cómo se convierte por esa vía la esencia del *subiectum* en subjetividad en el sentido de la *mismidad?* Cfr. Leibniz sobre las mentes, Gerh. VII, p. 291, asimismo p. 307, mentes como partes totales).

Su posición metafísica fundamental designa el punto de giro, propiamente tal, de la metafísica precedente hacia la del idealismo alemán.

No para aclarar acaso historiográficamente la distinción de Schelling, sino con el fin de entender su contenido más oculto, es necesario para nosotros una breve recordación de ciertas líneas de pensamiento en Leibniz, aun cuando nosotros no supiéramos que Schelling leyó ya a los dieciséis años un escrito capital de Leibniz, la *Monadología*. (Esta fue escrita en 1714 en francés; después de la muerte de Leibniz apareció en traducción alemana en 1720, en latín, en 1721 y en su versión original, en 1840).

¿Cómo tiene lugar el vuelco del ὑποκείμενον a la subjetividad? (Leibniz).

Consideramos que todo esto sostiene la interpretación moderna, y por ello actual y próxima, del ente. Aquí está el ámbito de preguntas y decisiones esenciales. Nos referimos a Leibniz en vista de su determinación de la "existentia".

Antes de Leibniz, *essentia* y *existentia* fueron interpretadas en el sentido de *potentia* y *actus*, posibilidad (carencia de contradicción) y realidad.

En Leibniz, ambos "conceptos" son modificados y plasmados más originariamente. Vistas a partir de la distinción anterior, parece como si la *essentia*, en tanto *possibilitas*, fuera aproximada a la existencia y al revés, la *existentia* a la *essentia*, de suerte que ellas se toparan, por así decirlo, en el "punto intermedio". Pero si se las entiende así, todo queda deformado.

> *essentia* "es" *possibilitas* (no *potentia*); *possibilitas* es *nisus, conatus, praetensio ad existentiam.*
> El *'poder'* [Mögen] en el doble sentido:
> 1) es "mag" sein, es decir, "puede" ser (es posible)
> 2) er "mag" ihn, inclinación a... (amor)
> El *pudiente estar inclinado a...* (apremiar pre-tendiente)
> *Existentia* es *perfectio (gradus essentiae)*, respectivamente: *essentiae exigentia* (cfr. Gerh. VII, p. 195 nota). *Exigentia* tiene esencialmente en este caso muchos sentidos: *agere actus, vis* y *exactum, actualitas* del *exactus*).
> *Existentia* debe ser entendida como un *pugnar por salir* del estar inclinado hacia aquello a lo que se está inclinado..., es decir, hacia sí misma, en tanto *salir* hacia la "esencia", *perfectio*; pero también surgiendo de ese modo, *per-ficere* en tanto a-poner[47] (tomar medida, "exactum", "exact").
> A partir de esto se aclaran algunos enunciados directrices:
> "Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus... principium existentiae" (*De rerum orig.*, Gerh. VII, p. 304), ("mathesis divina", "mechanismus metaphysicus") "...Ens necessarium (es decir, id cuius essentiae est existentia) est Existentificans" (Gerh. VII, p. 289), "omne possibile Existiturire" (*ib.*) ("exigit existere" cfr. VII p. 194) *ens* es *exigens; exigentia, exactum; appetitus-perceptio*, "Voluntad" - "empuje".

Subiectum: mens sive animus percipiens en sentido esencial es la esencia del *ens*. Por ello tienen las mentes un rango especial entre los *entia;* la esencia del "'Ser'" es divisible en ellas. Sobre esto hay que confrontar las 24 Tesis. (Gerh. VII pp. 289-91).

> Tesis 21: "Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur". En traducción: "Y hay que tomar en cuenta sobre todo a las mentes en tanto *entia*, porque a través de ellas mismas se mantiene firme en su consistencia la mayor multiplicidad posible dentro del más pequeño espacio posible".

Aquí en las mentes está la *más alta presencia.* (El *spatium* del "punto metafísico", es decir, de las monas).

Pero en correspondencia con el cambio del *subiectum*, la *praesentia (ousia)* se ha convertido ahora en *repraesentatio* (en su doble sentido), en ex-ponerse representativo (tendiente). La *perceptio es multorum in uno expressio.*

El *subiectum, existens, ens* es monas, uno (unidad 'ἑν), (cfr. "sistema"). La esencia de la unidad aquí aludida tiene que ser entendida a partir de la presenciación y la constancia: *colección (λόγος*: Heráclito, Parménides) en la presenciación: ésta es lo unificante, incluyente. *Existentia* es el impulso hacia sí mismo de un ser: "autoafirmación" (voluntad).

Hegel y Schelling

En lo que consiste la concordancia, en ello está también la diferencia.

1) La realidad es lo Absoluto, el espíritu.
2) Lo Absoluto: el sistema.
3) Realidad —contradicción (negación)— distinción.
4) Realidad: el devenir: (voluntad).
5) Realidad en tanto patentizarse.

Pero:

	Hegel	*Schelling*
Espíritu:	la ciencia	el amor
Sistema:	"de la ciencia" (conceptos - libertad) "Lógica"	"de la libertad"
Separación:	negatividad del sujeto, "del pensar" como pensarse del espíritu, del saber (Reconocer)	la distinción en el querer en tanto quererse del amor (dejar obrar al fundamento)
Devenir:	advenir a sí del espíritu. Espíritu universal.	creación - redención hombre

Sin embargo: a pesar de todo, en el fondo la misma pasión por lo mismo, y precisamente en ello reside la disensión de ambos pensadores. Su discordia es *el* testimonio de su unidad.

La negatividad es, en tanto distinguir distinguido, el repre-sentar que se representa. Repre-sentar y distinguir(se).

Repre-sentar, conciencia, saber, saber que se sabe a sí mismo y negatividad pura son la misma cosa.

No obstante: ¿cómo adquiere precisamente el distinguir (*διά*) la primacía en la esencia del repre-sentar? (En tanto exponer-se, aparecer).

¿Por qué es pensado el distinguir como "negación"? Porque el "no" tiene en sí el carácter del inter- y de la transición; el "sí" es la simple permanencia. El "no" es: *lejos de* en el sentido de *hacia allá,* la energía del movimiento, del devenir. ¿Pero de dónde proviene el "no" en tal función? ¿Hacia dónde es conducido todo con esto (en la esfera del representar incondicionado)? Negatividad y ser-in-condicionado; el in- en el sentido de "lejos de" lo condicionado, el abolir, dejar detrás de sí y, sin embargo, conservar. El "trabajo" en el interior de lo Ab-soluto, asegurado absolutamente.

HEGEL — SCHELLING — NIETZSCHE

Hegel: Voluntad de saber (del Reconocer) — (apetencia).
Schelling: Voluntad de amor (entendimiento—voluntad universal). Dejar obrar al fundamento; no querer más nada.
Nietzsche: Voluntad de poder (sobrepotenciación: abolición de la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible).
Sólo querer al querer.

"Voluntad" como querer-se-a-sí-mismo — el 'Ser'-sí-mismo.
Voluntad y subjetidad.

SCHELLING — NIETZSCHE

Ser es querer. (*Perceptio, appetitio*). Detrás de esto se encuentra el "actus" de la tradición de la metafísica teológica, *actus* como reinterpretación romana de la *ἐνέργεια*. *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*, *οὐσία*, de los *κινούμενα*, *κινοῦντα* en tanto *'όντα* propiamente dichos (*φύσει 'όντα*). *οὐσία-ἰδέα*.

Todo querer se quiere a sí mismo, pero ello de diversa manera. En el querer, en tanto quererse, yacen dos posibilidades fundamentales de desenvolvimiento esencial:

1) El querer*se* en tanto advenir-a-sí-mismo y de tal modo patentizarse

y aparecer ante sí mismo ("idea absoluta"); subjetividad incondicionada en tanto "amor" (no querer más nada propio).

2) El *quererse* en tanto ir-más-allá-de-sí, como sobrepotenciación y mandato, "voluntad de poder". (El mandato como voluntad en la voluntad); "sobrepotenciación"; subjetividad incondicionada como "poder".

A) ¿En qué sentido aparece cada vez la subjetividad incondicionada? Esto sólo puede ser mostrado a partir de la esencia del repre-sentar. Representación y negatividad.

B) Pero en el "amor" y el "poder" se encuentran esencialmente lo contrapuesto y lo antagónico, "lucha", "contradicción".

C) *Schelling:* no querer nada; serena intimidad.

Nietzsche: querer lo mismo una y otra vez; eterno retorno.

D) La voluntad del amor: "dejar obrar al fundamento"; no querer nada, ni algo propio, ni lo suyo, ni tampoco a sí.

La voluntad de poder: sobrepotenciación.

E) A la voluntad, en tanto espíritu y amor, pertenece como unidad el sistema; la "voluntad de poder" no posee ningún sistema (cfr. análogamente Kierkegaard, ningún sistema de la "existencia"; sin embargo, "organización", respectivamente: "iglesia"). (Nietzsche no "quiere" ningún sistema, porque estando en el sistema de todos los sistemas posibles, en tanto modos de asegurar la perduración, sabe que está en lo incondicionado de la voluntad de poder. El sistematismo adecuado a ésta consiste en *poder disponer* del modo y la puesta en marcha del dejar durar o revocar esos "sistemas", que son allí sólo "condiciones" de la voluntad de poder misma. A ese sistematismo es propio también no ponerse de relieve, sino hacer como si no existiera).

Para la confrontación con la metafísica del idealismo alemán y con la metafísica en general

La con-frontación decisiva con el "sistema de la libertad" de Schelling se realiza en una esfera, a la cual llega la exégesis del "trozo medular" a través de la "consideración preliminar".

En este texto, el 'Ser' es nombrado en su esencia como entidad del ente. La *οὐσία* es entendida en el sentido del presentarse (*ἰδέα*), y por cierto de modo incondicionado, a la manera moderna, como subjetidad, en tanto querer. Esa esencia de la entidad satisface (según I, VII, p. 350) todos los "predicados" que son atribuidos al 'Ser' como si fueran obvios.

Se trata de ver aquí, que esa interpretación del 'Ser' en tanto querer (la determinación del 'Ser'-originario, es decir, del 'Ser' en su origen esencial) no es una "opinión" arbitraria de Schelling, pero tampoco un coajuste, históricamente condicionado, de opiniones anteriores. Más bien se hace patente el 'Ser' mismo, pero en tanto entidad. Sólo en esto se encuentra encerrada la esencia de toda la verdad del ente (es decir, de toda metafísica). Como primera característica vale decir que el 'Ser' es a la vez *κοινότατον* y *ἀκρότατον* [*τιμιώτατον, θεῖον*], lo más universal, lo más superior, lo más vacío del captar. Pero ese Ser pertenece a la vez a lo que es, en su sentido, propiamente ente, al *ἀγαθόν*, el cual *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* posibilita y es capaz de esto. El *ἀκρότατον* se convierte en el ***primum ens***, en ***absolutum***, y éste es interpretado luego "a la manera cristiana" y el *ens* cristiano es a su vez pensado "metafísicamente". En tanto *ἀκρότατον* (posteriormente *actus purus*) el sumo ente asume al "'Ser'" como mera "idea" en el sentido del 'Ser'-pensado, 'Ser'-representado, que conviene a cada cosa en tanto es producida y causada (creada) como ente eficiente efectuado (en efectivo) según esa idea. Por ello pertenece a la verdad del ente, como carácter adicional, que el ente se despliega en cada caso de cierta manera en diversos niveles, en "correspondencia" con el 'Ser' en general.

Los tres sentidos de la verdad del ente (de la metafísica) son por esto:

el 'Ser' (entidad) en general, *κοινότατον* (cfr. su modificación en el sentido de lo trascendental, dentro de la metafísica moderna),

el ente más alto, que produce y acoge todo, *ἀκρότατον*,

la multiplicidad del ente producido, en cada caso correspondiente, *ἀνάλογον*. (Respecto del concepto de analogía en Kant, cfr. *Prolegómenos*. 58, Crp A 177).

El origen y la necesidad de la analogía reside en el proyecto unitario del ente, en vista de la entidad en tanto lo más universal (Uno), que exige a la vez de lo Uno más alto la causación de todo el ente que cae bajo lo general y de su multiplicidad. El ente tiene que satisfacer, por un lado, al *κοινότατον*, pero a la vez ser causado por el *ἀκρότατον*, de modo que lo producido como efecto, lo no-sumo, no puede ser ente en uno y el mismo sentido que la primera causa, y a pesar de ello, en tanto en general es, tiene que ser en el sentido del *κοινότατον*.

Se busca entonces la ayuda de la "analogía" del ente para "explicar" la multiplicidad del ente y para solucionar el problema del pan-teísmo (concebido de manera puramente metafísica). Pero ella no explica ni aclara nada, sino confirma y consolida la oscuridad que reina sobre la distinción entre *κοινότατον* y *ἀκρότατον* y sobre su origen ('Ser' como *ἰδέα*, en tanto *φύσις* sin fundamento), de modo que en su primer inicio el 'Ser' mismo,

por así decirlo, tiende con apremio a entrar en el proyecto del ente en vista de la entidad.

A la "analogización" y exégesis del ente en total y su multiplicidad, se asocia entonces, desde la interpretación del *ens* en tanto *certum* y *subiectum* (autoconciencia en tanto autosubsistencia), la antitética de la conciencia y la autoconciencia, la cual lleva consecuentemente (por la forzosidad de la verdad del ente: *χοινότατον, ἀχϱότατον*) a la autoconciencia absoluta (saber-voluntad) y exige por ello la dialéctica.

La arquitectónica de la filosofía escolástica (*metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, culminando en la *theologia rationalis*) es sólo el reflejo doctrinal de la verdad del ente no entendida, que fue fundada de modo definitivo por Platón como idealismo (concebido metafísicamente) y, en el primer inicio, con la denominación del Ser como *φύσις* y *ἀλήθεια*, fue preparada como algo que rebasa también a la metafísica, de suerte que ésta no estaría jamás en capacidad de conocer desde sí esencialmente al primer inicio, ni siquiera a partir de la totalidad de su historia. Ella sólo puede malentenderlo, recayendo en el pasado. La última interpretación equivocada del primer inicio lo llevó a cabo Nietzsche.

Por medio del preguntar a partir del primer inicio (saltar adentro de la verdad del Ser) quedan superadas a la vez todas las preguntas metafísicas que surgen de la analogía y la dialéctica. Por eso comienza ahora la confrontación de un inicio con el otro inicio. El decir del Ser se vuelve entonces totalmente diverso. En ese confrontamiento hay que conocer por vez primera a la distinción entre 'Ser' y ente, hay que retomarla y preguntar por ella.

La ambigüedad de la pregunta por el Ser
La metafísica y "'Ser' y Tiempo"

En primer lugar, parece como si *'Ser' y Tiempo* fuera a lo sumo un "anexo" a la metafísica, por así decirlo, una suerte de "gnoseología" antropológica de la "ontología". Si *'Ser' y Tiempo* no puede ser esto, entonces resta a lo sumo la posibilidad de que en él se intente un preguntar metafísico más originario, el cual, a pesar de todo, es precisamente sólo metafísico.

Sin embargo, no hay ya en él en verdad tampoco una metafísica, sino un inicio totalmente diverso; pero por ello persiste justamente una referencia inicial al primer inicio. Por esto es necesaria la recordación inicial histórica y de allí proviene que la manera de proceder sea designada e interpretada a veces todavía como "metafísica" (cfr. *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?)*. 'Ser' y esencialidad de la esencia. En

efecto, *'Ser' y Tiempo* no corresponde jamás a lo que se espera, con razón, de una "ontología, cuyo primer paso, si es que él puede llamarse así, se agota en tener de antemano por decidida y libre de preguntas a la esencia del 'Ser'.

Entre otras cosas, se ha equiparado a "*'Ser' y Tiempo*" con la posición fundamental de Fichte y se lo ha interpretado por medio de ésta, mientras que en este caso, si es que existen en general posibilidades de comparación, reina la contrariedad más extrema. Pero incluso es erróneo hablar de "contrariedad", pues en *'Ser' y Tiempo* el pensar no es acaso solamente "realista", a distinción del idealismo "egoísta", incondicionado, de Fichte.

Sobre éste escribe Schiller a Goethe el 28 de octubre de 1794, es decir, hacia la época en que apareció la primera *Doctrina de la Ciencia.*

Según las declaraciones orales de Fichte, pues en su libro no se habla todavía de esto, el *yo* es también creador a través de sus representaciones; y toda realidad está solamente en el yo. ¡El mundo es para él sólo una pelota que el yo ha lanzado y que él vuelve a atrapar en la reflexión! Según esto, él habría declarado verdaderamente cuál es su divinidad, como esperábamos hace poco.

Según Fichte, el yo lanza al mundo, y según *Ser y Tiempo,* lo lanzado no es primeramente el yo, sino el 'Ser'-ahí, 'presente' antes de toda humanidad.

La temporalidad como temporación ekstática

Hacer que esté siendo la verdad del Ser —interinaria, sin-fondo (no es en absoluto ningún "transcurso", ningún correr, terminar de correr y circular).

'Ser' y Tiempo, inaccesibles ambos a la vez, de igual manera, por su excesiva proximidad.

1. Pasamos de inmediato por encima de ello (precipitación).
2. Nos contentamos con algo indeterminado (superficialidad).
3. Pues tales cosas son —aparentemente— todas sin efecto, inconcebibles y como la nada (giro hacia la utilidad y el resultado).

El 'Ser' es la nada; no "es" ningún ente, tal como conocemos y creemos conocer al ente.

La dificultad de pensar lo simple; la dificultad de dejar tras de sí al hábito como único patrón de medida.

El concepto de existencia en *'Ser' y Tiempo* surge del planteamiento mencionado por ese título. En el despliegue de esa cuestión se hace necesaria una reflexión sobre la esencia del "tiempo". Ello incluye una confrontación

histórica con la interpretación anterior de la esencia del tiempo. Al respecto hay que distinguir:

1) el contar preconceptual con el tiempo (la hora del día, la estación del año),

2) la formulación conceptual de la esencia del tiempo así proyectada, que es posible a partir de aquí; en ella es directriz un preconcepto de 'Ser', puesto que el "tiempo" es, de algún modo, "ente".

a) *χρόνος* en el pensamiento griego, análogamente *τόπος*, el tiempo calculado, contante; "fecha", tiempo presente dado. Tiempo en tanto "fechado".

τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (Aristóteles, *Física,* 219 b 1 ss.).

b) modernamente: como dimensión y esquema ordenador para todos los sucesos y para el proceder humano. "Tiempo" como "parámetro", es decir, como algo, medidos a lo largo del cual, son mensurados puntos y distancias.

3) La pregunta por el tiempo respecto del peregrinaje del alma humana individual en el ámbito terrenal, peregrinaje vivido a la manera cristiana y limitado en el tiempo. "Temporalidad" — "Eternidad".

4) Tiempo como pronombre del ámbito de proyección de la verdad del 'Ser'. "Tiempo" es el interín ekstático (tiempo-espacio), no el interior en el cual el ente está, sino la apertura del 'Ser' mismo.

Se trata de mostrar la manera de pensar dentro de la cual se mueve la presente confrontación con Schelling. Lo que importa no es poner de relieve el llamado "punto de vista propio", ni defender una "originalidad" que se juzga amenazada. Sin embargo, persiste la dificultad de que hay que hablar de lo propio. Al respecto es inevitable engañarse a sí mismo, aun cuando ya esté dada una distancia temporal respecto de lo que se dijo anteriormente. (Con esto no está dicho que *'Ser' y Tiempo* sea para mí mismo una cosa del pasado; todavía en el presente no he "avanzado más", y ello incluso por saber cada vez más claramente que no debo ir "más allá"; pero tal vez me he aproximado un poco más a lo intentado en *'Ser' y Tiempo.*)

Consideramos a "'Ser' y Tiempo" como el título de una reflexión cuya necesidad reside más allá de la acción de un individuo, que no puede "inventar", pero tampoco domeñar eso necesario. Diferenciamos por ello la necesidad designada con el nombre "'Ser' y Tiempo" y el "libro" así titulado. ("'Ser' y Tiempo" como nombre de una apropiación[48] en el Ser mismo. "'Ser' y Tiempo" como fórmula de una reflexión al interior de la his-

toria del pensamiento. "'Ser' y Tiempo" como título de un tratado que intenta una realización de ese pensar). Que ese libro tiene sus fallas, es algo sobre lo cual sé unas cuantas cosas. En esto ocurre como al ascender una montaña que no ha sido escalada aún. Como ella es empinada y desconocida al mismo tiempo, el que asciende viene a veces a despeñarse; el caminante se ha extraviado de pronto. A veces se desploma también, sin que el lector se dé cuenta de ello, pues los números de las páginas siguen adelante; en esta empresa uno puede desplomarse incluso muchas veces. Al respecto no hay por qué contar nada en detalle, ni darle mucha importancia. Incluso estas observaciones traspasan el límite, por cierto inevitablemente, pues sin una ayuda semejante nosotros, hombres del presente, apenas podríamos hallar el camino hacia necesidades que reinan en sí mismas. Nietzsche dice una vez en verdad con otro propósito: "Para lo que se sabe propiamente, se tiene valor sólo muy tarde". Podemos añadir, que lo que alguien "sabe", en el ámbito del pensamiento que intenta pensar al 'Ser', es siempre sólo una luz presentida, posada sobre algo que se extiende desde lejos sobre el pensante.

EXTRACTO DE LAS NOTAS DEL SEMINARIO DE LOS AÑOS 1941-43

El secreto proceder en el diálogo: interpretación como con-frontación. Esta es un trasladarse ante la medida adecuada en cada caso. Confrontación entre la metafísica y el pensar de la historia del Ser. Entendimiento respecto del temple fundamental. Entendimiento en la in-stancia; experiencia del 'Ser'-ahí[49].

Temple —estar en temple—, oír las voces. Poder oír: *llamados* de la quietud del Ser. Lo templante pone en temple, pero no produce "efectos".

"Pensar" como pre-pensar hacia el inicio, no como re-pensar sobre cosas que se tiene delante, sobre lo pasado, sobre lo futuro. En el preludio de una experiencia única, simple: que el ente no es nunca capaz de sustituir al Ser, porque aquél desplaza hacia éste. No se puede forzar a alguien a ese experimentar.

Ningún punto de vista de hospital respecto del tiempo. Lo que transcurre ahora y desde hace siglos, ha sido decidido hace mucho tiempo. Pero *por esto*, a causa de esa decisión tomada, es inminente algo diverso —en el supuesto de que haya historia del Ser.

Para la interpretación de Schelling:

La meta más próxima desde el punto de vista del puro pensar: la confrontación (en sentido literal) del pensamiento de la historia del Ser con la metafísica bajo el aspecto de la metafísica de la subjetividad incondicionada. (Es casi imposible hacer valer ese propósito en la didáctica de la enseñanza; en ésta llegamos sólo hasta el carácter problemático de la "metafísica", y a partir de él su determinación esencial).

Hay que evitar en esto todo lo historiográfico. Sigue siendo esencial:

1) La metafísica de la subjetividad incondicionada en tanto *sida* lleva por esto hacia atrás a 'presenciar' el primer inicio; en qué modo rebasa éste toda la historia del Ser.

2) El poetizar de Hölderlin permanece totalmente fuera de la metafísica del idealismo alemán, pero es a la vez infundado; presentimiento. ("Maduros son...")[50]

3) *El dicho del Ser* y la in-stancia en el *'Ser'*-ahí; salto hacia adentro. (Antes: *abandono-del-'Ser'*, atestiguado por el olvido del 'Ser'; su signo es el "predominio de la vivencia", historicismo, "visión del mundo", "la ontología en funcionamiento", metafísica y técnica).

Meditación y "análisis"

Meditar es interrogar por la *esencia* de la verdad. Saltar dentro del despliegue de esa problematicidad. Estar dentro de la historia; meditación "histórica": meditación que está dentro de la historia.

El "Análisis" (no "Analítica del 'Ser'-ahí", en tanto dis-sección de la "circunstancia", es puesto al servicio del ulterior proceder del arreglar que calcula y planifica todo.

La metafísica del idealismo alemán y el pensar de la a-propiación, que concierne a la historia del Ser.

Si es que "despegar" hacia otro pensar, a través de la comparación y el contraste, puede ofrecer en general un punto de apoyo y un impulso (lo cual puede ser intentado siempre sólo con salvedades esenciales), entonces la meditación sobre la metafísica del idealismo alemán proporciona por ello una ayuda especial, porque lo incomparable sale en ella a la luz de la manera más nítida, más aún que en la confrontación con Nietzsche, donde incluso se hace uso de esa metafísica para llevar a cabo la inversión, la cual introduce a la vez el comienzo de la "visión del mundo", que se sugiere

por cierto ya ligeramente en la metafísica del idealismo alemán ("concepción del mundo").

La esencia de la metafísica del idealismo alemán como metafísica moderna es pensada de la manera más enérgica en el "sistema de la ciencia" de Hegel, y por cierto en la *Fenomenología del espíritu.* En ella se cumple en forma incondicionada la esencia de la consideración trascendental, que apunta a las condiciones de aparición de la naturaleza y a la esencia de la ἰδέα misma.

Pero en el tratado de la libertad de Schelling, que es una respuesta a la *Fenomenología...*, la metafísica del repre-sentar (es decir, de la voluntad) incondicionada es pensada a partir de toda su profundidad esencial.

La "cosa misma" (lo que esa metafísica tiene que pensar) es "lo Absoluto". Como éste es pensado en tanto subjetividad incondicionada (es decir, sujeto-objetividad), como identidad de la identidad y la no-identidad, y la subjetividad es concebida esencialmente como razón volitiva, y en consecuencia como movimiento, parece como si lo Absoluto y su estar-en-movimiento se identificaran con lo que el pensar en la historia del Ser concibe como la apropiación. Pero la apropiación no es ni lo mismo que lo Absoluto, ni es en modo alguno su contraposición, ni acaso la finitud frente a la infinitud.

En la apropiación se experimenta más bien al Ser mismo como Ser y no como un ente, y no se lo sienta en modo alguno como el ente incondicionado y sumo, a pesar de que el Ser 'está presente' de nuevo como aquello que "es" solamente; por el contrario, lo Absoluto, al igual que todo "ente", e incluso de modo aún más esencial que éste, es lo que él es a partir del *abandono* del ente *por el 'Ser';* sólo que ese abandono del 'Ser' está oculto, antes que nada, precisamente en la *subjetividad* del Absoluto y no puede manifestarse.

Lo "Absoluto" es el ente en total, de suerte que el saber del ente en total constituye el "'Ser'" del ente, y por cierto como tal saber, que se sabe en tanto ese saber. El ente "es" en ese caso en tanto ese saber y "es" ente en el "elemento" del concepto (incondicionado).

Esencial es el concepto y el punto de partida de lo "Absoluto". En él están contenidos:

1) primera causa — αἴτιον
   condición — ἀρχή
2) lo divino — θεῖον
3) lo incondicionadamente cierto (del saber)
   (fundamentum absolutum inconcussum)

4) el sumo ideal — ἀγαθόν
meta
5) la totalidad del ente — ὅλον "mundo"
6) la subjetividad
7) la absolutidad de lo absoluto
(el 'Ser' no preguntado)

Que la metafísica es incomparable con el pensar de la historia del Ser, se hace patente donde la apariencia de su identidad es más fuerte e inmediata, en la metafísica de la *subjetividad incondicionada* (Hegel, Schelling, Nietzsche). ¿En qué se basa esto?

En que la subjetividad incondicionada disuelve todo en la entidad, y despliega a ésta en tanto el sumo ente mismo y como movimiento y voluntad, y de esta suerte fortalece y consolida la apariencia de que ella pregunta por el 'Ser', mientras que el 'Ser' precisamente está decidido desde hace largo tiempo como "idea", ἀγαθόν, θεῖον.

Por ello es esencial para la confrontación el contraste con la metafísica absoluta.

Libertad:

en sentido metafísico, como nombre del ser-capaz por sí mismo (espontaneidad, causa). Tan pronto como ella se desplaza metafísicamente hacia el punto central (hacia la metafísica propiamente dicha), reúne en sí misma las determinaciones de la causa y de la mismidad (del fundamento como base y del respecto-de-sí, para-sí), es decir, de la *subjetividad*. Por ello, finalmente, la libertad como resolverse a lo ineludible (¡afirmación del "tiempo"!), como autoengaño esencial.

Desde el punto de vista histórico-inicial del Ser, la "libertad" ha perdido su función. Pues el *Ser* es más inicial que la entidad y la subjetividad.

Lo Absoluto: el 'Ser' del ente en total y a la vez
el sumo ente.

También en el tratado de Schelling queda sin solución esa ambigüedad, que es la fuente de todos los malentendidos recíprocos.

La subjetividad y lo Absoluto.

En qué medida la *subjetividad* alberga en sí lo incondicionado y tiene que desplegarse como 'Ser' del ente en sentido incondicionado (Absoluto).

Cómo está dada con ello la posibilidad de transformar la patencia en razón, en el sentido de Schelling y Hegel.

El saber absoluto de lo Absoluto (cfr. arriba p.145 ss y 223).

Ese saber no está ni puede estar fuera de lo Absoluto, pero tampoco está "adentro", de manera indeterminada, sino es la *realización de la esencia de lo Absoluto mismo.*

¿Pero cómo puede ser el hombre?

El hombre es "en Dios" (I, VII, p. 411). ¿Cómo son entendidos Dios y hombre, y sobre todo el ente?

Hombre y referencia al 'Ser': Platón: ψυχή: "ratio" en la metafísica posterior.

Los dos grandes *peligros* (peligros al interior del saber absoluto: juego extrínseco, que es siempre posible y en apariencia siempre productivo): el peligro de la "analogización" y el peligro de la antitética (juego de la dialéctica). ¿De dónde proceden estos peligros y por qué existen? ¿Cómo se puede salirles al paso y evadirlos en general?

La "analogía" del ente y la correspondencia respecto de su 'Ser'. ("Metafísica").

El ente "corresponde", obedece respecto de lo que él es y cómo es, se somete a la causa dominante en cuanto causado, apareciendo a la luz de la idoneidad (ἀγαθόν).

La analogía pertenece a la metafísica, y por cierto en el doble sentido:

1) de que el ente mismo "corresponde" al sumo ente,

2) de que se piensa y explica en vista de correspondencias, semejanzas, universalidades.

Donde, por el contrario, se piensa a partir del Ser mismo, la "analogía" no tiene ya ningún asidero.

Así mismo tampoco existe el peligro de un pan-teísmo o de una "explicación" uni-versal del ente.

Concepto de sistema (cfr. arriba, p. 31 y ss. y Schelling, I, VII, p. 415):

1. Lo "*matemático*": *intuitus, deductio.*
2. La "certitudo": certeza del representar: "saber" como calcular y computar las posibilitaciones.
3. *La subjetividad.*
4. La *ratio* y la producibilidad de todo ente.
5. *Lo incondicionado del representar y saber.*

(En esto tiene la subjetividad un papel central).

La voluntad sistemática de Kant (cfr. arriba p. 43 ss.): filosofía es teleología *rationis humanae* (A 839). La tendencia al sistema y la necesidad de formar el sistema absoluto tienen que ser entendidas a partir de la *subjetividad* como entidad (cfr. arriba p. 144 ss.)

¿Qué significa en Schelling la pregunta por la libertad, poniendo el acento sobre la "libertad humana"? Su meta: *un sistema de la libertad*, un sistema del ente en total con el hecho fundamental de la libertad como punto central dominante (cfr. arriba p. 58 ss.)

Subjetividad como mismidad del saber que quiere de modo incondicionado —así pues, libertad. "Sistema", ¿en qué sentido? "Sistema de la libertad" es otro nombre para el sistema de la *subjetividad*, donde se inmiscuye la interpretación antropológica, conciencial, del "sujeto". Subjetividad como el propio y único fundamento del sistema. Sistema de la "libertad": aparentemente un contra-sentido, sin embargo, lo único esencial del *sistema* (cfr. arriba p. 130 ss.)

La diferencia del sistema de Hegel y de Schelling reside en la determinación del "Ser". La diferencia es posible sólo allí donde reina de antemano unanimidad en lo esencial. Esto es acertado:

'Ser' es subjetividad, razón, espíritu. ¿Pero cómo hay que concebir al espíritu? Como espíritu absoluto, es decir, que unifica todo en sí mismo. La unificación ocurre como mediación y enlace. De ello forma parte la inclusión de lo no-espiritual, de lo sensible.

Y en este punto, en la determinación de la "naturaleza" y de lo sensible, y con ello en la relación del "entendimiento" con lo sensible, reside la diferencia.

Hegel considera lo sensible como lo unilateral, abstracto. No lo niega, pero su interpretación es puramente racional, es decir, irracional.

Schelling trata de concebir a lo sensible a partir de la voluntad y del impulso —lo cual es conocido también para Hegel—; pero la *unidad* es distinta, en tanto unidad de fundamento (base) y existencia.

El pensamiento schellingiano de la identidad y del no-fundamento como in-diferencia es más originario, dentro de la metafísica absoluta de la subjetividad, pero sólo dentro de ella; un decir meramente negativo.

Kant y el idealismo alemán:

El idealismo alemán va *más allá* de Kant, hacia el saber *incondicionado* "de" lo Absoluto. Mas ese saber permanece *sin embargo sólo* dentro del

ámbito de la *subjetividad trascendental,* abierto por Kant, pero en el cual no entró plenamente.

Si se toma a Kant sólo como al crítico de la metafísica (en el sentido del aniquilador de toda metafísica), o incluso sólo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y de la conciencia, en sentido psicológico, neokantiano, entonces el idealismo alemán aparece como una deserción y un retroceso respecto de Kant; en ese caso parece como si lo esencial de ese pensamiento hubiera sido despreciado y como si se hubiera saltado, con frívola exaltación, por sobre todo límite erigido por él.

Pero si se entiende a Kant desde donde él debe ser comprendido, a partir del concepto de filosofía que él desarrolla en su primera obra capital, al fin de la *Crítica de la razón pura,* se pone de manifiesto que el idealismo alemán es el primero y único "intento" de tomar en serio a ese concepto de filosofía (es decir: a la historia de la metafísica).

El idealismo alemán no pasa por alto a Kant; pero comienza allí adonde Kant había llevado la filosofía. Comienza allí inmediatamente y a partir de la totalidad. Y en ello se patentiza su aprecio, propio y únicamente auténtico, por Kant.

¿En qué sentido se vuelve superflua la *Crítica...*? Porque el idealismo absoluto no es una recaída en la metafísica racional prekantiana, sino el despliegue incondicionado de la filosofía trascendental hasta llegar a la metafísica absoluta.

En el idealismo alemán no hay que entender *construcción* como conocimiento metafísico en el sentido de Kant, como "conocimiento racional por conceptos", sino en el sentido en que Kant determinó al conocimiento matemático: como conocimiento racional por construcción de los conceptos. Para ello es necesaria por cierto la intuición pura. Pero Kant mismo ha probado y recurrido a la posibilidad de la intuición pura: 1) espacio y tiempo como intuiciones puras, 2) libertad como *factum* suprasensible.

Kant (*Lección de Metafísica*, 1972-93): "Yo construyo mis conceptos, cuando los exhibo a priori en la intuición" *(Die philos. Hauptvorlesungen Kants,* ed. por Kowalewski, 1924, p. 522).

Construcción es exposición de un concepto en la intuición. Exposición del concepto de entidad a partir de la intuición pura del 'Ser'. (La "intuición intelectual" es la intuición reflexionada puramente en sí misma).

Por ello vale para el idealismo alemán:

1. El *principio* de la construcción filosófica es lo Absoluto.

2. *Lo que* es construido son ideas. Todo lo derivado es *construido* respecto de su idea.

Construcción en tanto saber y conocimiento. (Ente y 'Ser': ¡metafísicamente!). Sólo lo posible es construido, mas no algo real (real en tanto ente); sin embargo, la *realidad* en tanto 'Ser' es construida *incondicionadamente*.

EPILOGO DEL TRADUCTOR

1

De acuerdo con su finalidad, como lección universitaria dirigida a jóvenes estudiantes, la interpretación heideggeriana del tratado de Schelling es en buena parte una introducción a esa obra, así como al idealismo alemán en su conjunto. Escribir una nueva introducción a esa exégesis magistral sería un esfuerzo superfluo. En cambio es posible, e incluso necesario, llamar en un epílogo la atención de aquellos que la hayan leído, hacia algunas señales, más o menos escondidas, de la relación de Heidegger con Schelling, que constituye el trasfondo de este escrito.

Si se tiene en cuenta la apreciación que se hace generalmente de Schelling en la historia de la filosofía, no dejará de sorprender que Heidegger lo considere como "el pensador propiamente creativo y que llegó más lejos en toda esta edad de la filosofía alemana" (cfr. arriba p. 4). ¿En qué funda el autor un juicio tan poco habitual? Esa apreciación no invoca en su favor que Schelling haya logrado plasmar su sistema en una obra definitiva. Por el contrario Heidegger es de los que opinan que Schelling naufragó después de largos años en ese intento, y busca explicar las causas de tal fracaso (ib., *3/4, 7/8, 195/196). En consecuencia, él mira a Schelling bajo otra luz cuando lo reconoce como el pensador propiamente creativo del idealismo alemán. En primer lugar, su naufragio no es para Heidegger nada negativo, porque él encierra la posibilidad y necesidad de un nuevo comienzo de la filosofía* (ib., *4). En efecto, a partir de su tratado sobre la libertad, busca Schelling fundar la filosofía como un sistema donde puedan tener su puesto la libertad e incluso el mal. Ese nuevo concepto de la libertad como facultad para el bien y el mal, y con ello del ser humano, superan la perspectiva en que permanecía encerrado el idealismo moderno con su concepción unilateral del sujeto como yo racional* (ib. *116/117, 120). Es por ello que el tratado de la libertad estremece la* Lógica *de Hegel aún antes de ser publicada* (ib. *118). Pero lo decisivo es que ese tratado lleva a Schelling a proyectar un nuevo concepto de Ser como copertenencia de fundamento y existencia, y en consecuencia como estar-en-movimiento y devenir* (ib., *161). Esta es,*

según Heidegger, la ejecutoria propiamente metafísica de esa obra (ib., *103). Heidegger expresa en ese contexto, que ha elegido al tratado como tema de su interpretación, porque esa metafísica del mal aporta un nuevo impulso esencial a la filosofía en tanto pregunta por el Ser, un impulso que no ha sido desarrollado hasta el presente, pero que puede hacerse fructífero si se lo despliega, transformándolo, a un nivel más alto (ib., 119). Para aclarar más precisamente el sentido de esa sugerencia nos aproximamos al diálogo de Heidegger con Schelling, esbozando tres de sus aspectos fundamentales: el tiempo, la existencia humana y la dialéctica.*

En sus primeras obras filosóficas, antes de 1800, Schelling piensa al tiempo y al espacio en el marco de su filosofía transcendental o de la naturaleza, sin que su concepción del tiempo se aparte en lo fundamental de la tradición aristotélica. A partir de su Exposición de mi Sistema *(1801) comienza a abrirse una nueva perspectiva para esa cuestión. Los dominios del objeto (naturaleza) y del sujeto (espíritu) han de recibir una fundamentación última en lo Absoluto, concebido como total indistinción de objetividad y subjetividad. Si bien Schelling se contenta primero con deducir esos dominios, al estilo spinociano, a partir de lo Absoluto, surge entonces allí el problema de cómo ese mundo objetivo-subjetivo podría desplegarse de éste. Se trata de saber en qué conexión se encuentran Dios y el despliegue de la creación. Si Dios es eterno, parece necesario concebir ese despliegue como un acaecer intemporal de la vida divina, pero ello contradeciría la evidencia de que la evolución del mundo acaece en el tiempo. Si, por el contrario, se toma en cuenta esa evidencia, surge como problema pensar en qué sentido ese proceso temporal puede formar parte de la vida eterna de Dios, es decir, en qué conexión se encuentran tiempo y eternidad.*

Este es el horizonte ontológico y teológico en el cual se hizo necesario para Schelling plantearse como problema la esencia del tiempo. En tal horizonte, el planteamiento de ese problema implicaba pensar de nuevo la esencia de Dios. La ejecución de esa última tarea estaba condicionada a su vez para él por otros dos presupuestos: de acuerdo con la revelación judeocristiana, Dios ha creado al mundo por un acto de su libre voluntad; además, la filosofía moderna piensa al alma en tanto sujeto como voluntad y libertad. Era, pues, necesario, concebir a Dios como un sujeto volitivo. A esos presupuestos se añade que, si el hombre ha sido creado, como enseña la Biblia, a imagen y semejanza de Dios, la determinación teológica y filosófica de la esencia de éste puede y tiene que tomar como guía la esencia de hombre, en este caso como sujeto volitivo. En ese contexto, ha logrado Schelling descubrir la temporalidad de la decisión, que él interpreta a su

vez a la luz de su distinción entre fuerza contractiva y fuerza expansiva, la cual pertenecía originalmente a su filosofía de la naturaleza.

Este es el complejo horizonte en el cual Schelling piensa la conexión entre tiempo y eternidad. Sus ideas al respecto se encuentran implícitas en el tratado sobre la libertad y de manera expresa en el proyecto inconcluso de "Las edades del mundo", sobre todo en la primera versión de 1811, publicada por Schroeter en 1946[51].

Nos basamos en ese texto para trazar, de acuerdo con la brevedad aquí requerida, un libre esbozo de la génesis del tiempo a partir de la eternidad en las etapas siguientes:

A. El punto de partida es lo Absoluto en sí mismo, en la indiferenciación absoluta, fuera de su actividad creadora. Considerado a partir de las etapas siguientes, tal Absoluto debe ser pensado como una voluntad, pero completamente ensimismada, sin acción ni efecto. Esto es lo que el tratado sobre la libertad llama el amor. Como esa primera etapa no es un ente, no puede todavía ser llamada "lo eterno" sino meramente la eternidad. Ella está totalmente fuera del tiempo y ni siquiera es un principio de éste (N 75).

B. Si ha de haber creación de entes finitos y del tiempo, es necesario que en esa eternidad indiferenciada se anuncie un primer atisbo de articulación en una multiplicidad. Como en esta etapa no existe aún tiempo ni causalidad, esa articulación deberá surgir de manera absoluta, es decir, sin causa (N 75-77). En primer lugar, surge así en esa eternidad una voluntad de existir como algo determinado, como un ente eterno, así, pues, una fuerza que contrae y restringe ese ente a sí mismo para ser tal. Sin embargo, y en correspondencia con el carácter amoroso de la eternidad, se anuncia entonces en ella, contra esa fuerza restrictiva, una voluntad de expandirse en otros entes, para revelarse en ellos. Finalmente, se anuncia también una unidad de ambas voluntades, una voluntad de unidad entre contracción y expansión, encerramiento y revelación. Schelling cree poder interpretar esas tres fuerzas en el sentido de las tres personas de la trinidad: padre, hijo y espíritu (absoluto). En esta etapa no se produciría aún una separación, que estableciera un orden de poder entre esas voluntades. Ellas se anuncian solamente como una multiplicidad, que se manifiesta a través de una lucha entre la tendencia a encerrarsse en sí mismo y la tendencia a revelarse (N 77). Todo intento de establecer una multiplicidad ordenada es frustrado aún por la fuerza restrictiva, que contrae todo a una unidad simultánea. Ese anuncio de la multiplicidad no es todavía el comienzo del tiempo, pero es ya la posibilitación del mismo.

C. El comienzo del tiempo, y de la revelación de Dios en los entes, se produce a través de una decisión libre de éste, por la cual su tendencia a

encerrarse en el mero ser Dios se convierte en algo pasado, *esto es, en un punto de partida y base ineliminable, pero subordinada al* presente *creador, el cual está orientado hacia la posibilidad de una unidad perfecta entre contracción y expansión creadora, esto es, hacia el futuro. Esa de-cisión, esto es, separación ordenadora, soluciona el conflicto de las fuerzas simultáneas en el ente eterno, al transformarlas en* períodos sucesivos. *Pero esa articulación de las fuerzas no es aún propiamente el tiempo mundano, si bien es aquello que le da origen. En efecto, por virtud de esa decisión, la fuerza contractiva se ve obligada a dejar que la fuerza expansiva descubra paulatinamente en ella posibilidades de entes finitos, y a aportar la materia para la creación de los entes individuales correspondientes. De tal modo, cuando por obra de la interacción de esas fuerzas contrarias vienen a existir esos entes, surge con ellos la multiplicidad de sus presencias pasajeras, esto es,* el tiempo propiamente dicho[52]. *Ese tiempo mundano no debe ser confundido con la "sucesión" pre-mundana de las fases de la pugna de las fuerzas en Dios, que es su origen.*

El tiempo que nace así, a partir del ente eterno, parece ser a primera vista el tiempo sucesivo de la tradición. Sin embargo, Schelling critica frecuentemente esa concepción tradicional, que él llama mecánica, porque ella piensa al tiempo como resultado de la adición sucesiva y continua de cuasi-corpúsculos de tiempo. Por el contrario, el tiempo que surge del ente eterno no es un agregado de ahoras, sino es cada vez un todo *de pasado y futuro, separados por el presente de cada caso. Schelling lo llama por esto el tiempo* orgánico *(N 81-82). Esta teoría no es una mera especulación. En efecto, no vivimos añadiendo ahoras uno al otro, sino experimentamos cada vez un todo del tiempo, en el cual, a partir del presente, se extienden hacia lo lejos las dimensiones del pasado y del futuro.*

Como indican las expresiones "cada vez" y "en cada caso", ese todo no permanece fijo para siempre, como una eternidad, sino es sucesivo. Schelling admite expresamente una sucesión en el tiempo orgánico, pero como sucesión de todos de tiempo. *Esa sucesión es posibilitada en primer lugar, como dijimos, por la separación que articula el todo del tiempo en tres dimensiones sucesivas. Ahora bien, esa decisión no es un acontecimiento que ocurrió alguna vez y que es hoy cosa del pasado. Como las fuerzas contrarias en Dios se oponen eternamente una a la otra, si bien lo hacen ahora en el orden y articulación indicadas, y como la tendencia al encerramiento admite* sólo poco a poco *que su contenido sea revelado por la otra tendencia, al dar origen a los entes finitos, la decisión ordenadora tiene que repetirse* siempre una y otra vez. *Esa separación en la eternidad es una y la misma cosa que el nacimiento de un nuevo ahora, que articula cada vez*

un todo del tiempo. Por eso repite Schelling que el tiempo nace a cada instante en total *(N 80-81). Lo que diferencia a un todo del tiempo del otro es que el ahora, que es futuro en el uno, es presente o pasado en el otro. De tal suerte, la sucesión así entendida es posibilitada por la decisión ordenadora del tiempo y por la repetición constante de la misma, en el proceso de superación paulatina de la contracción por la expansión y revelación. En ello son tan importantes la una como la otra. Si la voluntad de encerrarse en sí mismo no siguiera resistiéndose a la voluntad expansiva, la revelación se llevaría a cabo en un instante. En ese caso no existiría tiempo (N 122), sino "eternidad absoluta" (N 74).*

D. El tiempo así entendido como sucesión de todos de tiempo no es tampoco un medium universal, dentro del cual transcurriría la existencia de los entes, como cree la concepción mecanicista. La separación ordenadora es la génesis misma del tiempo y a la vez la creación de entes mundanos finitos. No se trata de dos cosas diversas que ocurrieran a la vez, sino el todo del tiempo de cada caso es la existencia misma de los entes que son entonces. *Por ello, el tiempo no es un medium exterior a esos entes, sino está, como dice Schelling,* dentro *de ellos, diferenciándose según el grado de determinación alcanzado por los mismos (N 78). A partir del tiempo orgánico así concebido surge, sin embargo, la noción vulgar de un tiempo único, como medium universal uniforme para todos los entes, cuando el hombre compara el tiempo de los entes con el tiempo de uno de ellos, por ejemplo con el del sol o el de un reloj, y mide el tiempo de aquéllos por el de este último, haciendo de él algo universal fuera de aquellos entes. Ese tiempo es una mera representación humana*[53].

Para apreciar cómo interpreta Heidegger, en su lección y en los textos reproducidos en el Apéndice, la concepción schellingiana del tiempo, debemos referirnos brevemente a la tercera versión de "Las edades del mundo" (1815), publicada por el hijo de Schelling en su edición de las Obras Completas, pues es probable que ella fuera la única de esas versiones que Heidegger conociera antes de 1946. Si bien esa versión mantiene, en rasgos generales, la doctrina del tiempo del texto de 1811, ella aporta nuevas precisiones y peculiaridades, dentro de un intento diverso de concebir la idea de Dios y su eternidad. El motivo que llevó a Schelling a modificar su proyecto original, primero en 1813 y luego en 1815, parece consistir en que ese proyecto erraba, a los ojos de su autor, al concebir a Dios como un ente en devenir (cfr. IV, pp. 630 ss.). Por el contrario: "Dios no puede jamás llegar a ser *ente, él está siendo desde la eternidad"* (ib., *630) y: "En Dios no hay ningún cambio ni mudanza..."* (ib., *632).*

¿Significa esto que Dios debe ser pensado entonces como un ente total-

mente inmutable y fuera del tiempo? Schelling admite que Dios es una eternidad semejante, en tanto es, en primera instancia, una voluntad ensimismada e inactiva. En ese sentido está Dios tan fuera del tiempo, que su eternidad ni siquiera puede ser concebida como una presencia (ib., *636). Sin embargo, si Dios ha de ser un ente creador, efectivo y eficiente, su eternidad no puede estar fuera de toda referencia al tiempo. Cuando los metafísicos quieren pensar tal "eternidad real viviente", suelen concebirla como un eterno presente* (nunc stans), (ib.). *Pero como todo presente sólo tiene sentido en relación a un pasado, un ahora estante sólo podría ser en referencia a un pasado eterno* (ib.). *Por ello, frente a la concepción tradicional del* nunc stans, *dice Schelling: "La verdadera eternidad no es la que excluye al tiempo, sino la que contiene al tiempo mismo (al tiempo eterno), como sometido bajo sí. Eternidad real es superación del tiempo..."* (ib.). *Schelling no rechaza con ello totalmente la noción tradicional de la eternidad como una cierta presencia, pero la modifica al concebirla como un presente que contiene en sí una sucesión eterna. En efecto, la vida de Dios contiene en sí una progresión, un movimiento ascendente de una etapa a otra de sí mismo, que se distingue de la progresión peculiar a la vida humana en que aquélla es permanente y continua, mientras que la del hombre puede detenerse y quedar trunca. Pero el punto decisivo consiste en que "en la eternidad misma está contenida una secuencia, un tiempo; ella no es una eternidad vacía (abstracta), sino que contiene ella misma en sí un tiempo superado"* (ib., *637-38).*

¿Pero no conduce esto a concebir nuevamente a Dios como un ente en devenir? ¿Cómo podría existir una sucesión de estados dentro de la eternidad, si ésta es una presencia única e imperecedera, donde todo debería ser simultáneo? La secuencia y la simultaneidad se excluyen con frecuencia una a la otra, por ejemplo, cuando dos fenómenos son simultáneos por producirse en un instante indivisible del tiempo y no pueden ser sucesivos. Pero en un presente más extenso, por ejemplo durante un día, bien pueden sucederse diversos acontecimientos que, sin embargo, pueden ser considerados como "simultáneos", si se toma al día como un presente unitario. Pero esta solución sería inadecuada en el caso considerado, pues concebir a la eternidad como un tiempo más extenso, que contiene en sí otros tiempos más cortos, significaría convertir a la eternidad en el tiempo. Por el contrario, en la tercera versión, Schelling retoma implícitamente el concepto tradicional de la eternidad como presencia una e imperecedera, es decir, como la presencia de un ente que no cambia, porque en él todo es siempre lo mismo[54]*. ¿Cómo puede conciliarse, sin embargo, ese ser-siempre lo mismo con la idea de una sucesión? Schelling sintetiza a ambos en el concepto dia-*

léctico de un "tiempo eterno", es decir, de una sucesión que es siempre. Las estructuras que Schelling distingue en su construcción de la idea de Dios, así como su orden o secuencia, son siempre y por ello a la vez. Así, por ejemplo, si bien la de-cisión viene "después" del movimiento rotatorio de las fuerzas en la naturaleza divina, éstas y aquéllas son acontecimientos que han acaecido siempre ya y siguen acaeciendo por siempre, esto es: una sola vez y no como repetición. Esa secuencia no es tiempo en sentido vulgar, porque sus diversos "momentos" son abarcados en la unidad indivisible de la eternidad (IV, 638). Hasta este punto esa teoría no se diferencia de la primera versión, si bien recalca y elabora más claramente un aspecto que ésta tocaba sólo de pasadas (cfr. N 78).

Según la tercera versión, el tiempo eterno, establecido por la libertad divina, tiene como pasado a la "naturaleza" necesaria de Dios. Esta última comprende lo que llamábamos en la primera versión la segunda etapa en su conjunto, a saber la tríada de las fuerzas antagónicas. Estas se alternan una y otra vez en su pretensión de ser la "naturaleza" divina (IV, 603 ss.). Ese devenir es la primera sucesión, en sentido estricto, que surge de la eternidad. Ese primer devenir es el tiempo en el cual Dios ha creado el mundo (IV, 682-83). Precisando en este sentido lo esbozado en la primera versión, Schelling concibe al tiempo eterno como una sucesión permanente, a la cual pertenece, como eterno pasado, la "naturaleza" (el fundamento) de Dios y con ella un devenir que es el tiempo no-eterno del mundo.

Estas aclaraciones nos proporcionan una base para apreciar cómo interpreta Heidegger la concepción schellingiana de la eternidad en conexión con el devenir de Dios (cfr. arriba p. 137 ss.). Según Heidegger, como ese devenir es eterno, no es sucesivo en sentido cotidiano, pues en la eternidad todo es simultáneo (gleichzeitig). Pero esa "iso-cronía", o "equi-temporaneidad" de todas las fases de ese devenir, no debe ser entendida tampoco en sentido tradicional, según el cual en la eternidad todo es simultáneo, porque ella es un único ahora estante, sin pasado ni futuro. Heidegger divide la palabra "Gleich-Zeitigkeit" en sus componentes, para indicar que la entiende en sentido literal: pasado, presente y futuro son "iguales" en ese devenir, es decir, tiempos equioriginarios e igualmente positivos[55]. Por ello, lejos de ser un ahora gigantesco, la eternidad contiene esos tres tiempos en unidad. Ello coincide con lo que Schelling llama el "tiempo eterno" en el pasaje citado (IV, 636). Sobre esa base pasa Heidegger a interpretar la eternidad schellingiana en el sentido de su concepto de temporalidad propia, desarrollado en Ser y Tiempo (= SyT). De acuerdo con ello, el devenir eterno sería un movimiento, más exactamente, un permanente estar-en movimiento, en el cual el haber-sido y el porvenir se unen "de golpe" en el instante,

a cada instante "Y ese 'golpe' de la temporalidad propia, ese instante, es la esencia propia de la eternidad..." (cfr. arriba, p. 138). Esa interpretación coincide con un pasaje de SyT: "Si se pudiera 'construir' filosóficamente la eternidad de Dios, ella sólo podría ser entendida como temporalidad más originaria e 'infinita'. Queda sin decidir si la vía negationis et eminentiae podría ofrecer un posible camino para ello". (§ 81, ed. alemana, p. 427, nota 1). El pasaje comentado de la lección sobre Schelling, añade: "La eternidad sólo puede ser pensada verdaderamente, es decir, poéticamente, si la concebimos como la temporalidad más originaria...". Ese superlativo sugiere que Heidegger piensa aquí la eternidad a partir de la temporalidad propia y por la vía negationis et eminentiae, como una temporalidad tal que no está limitada por la comprensión del nacimiento y la muerte, y que es siempre propia.

Si bien esa interpretación es justificada, pues Schelling rechaza la idea de la eternidad como un nunc stans (IV, 636) y la piensa, en un sentido, como incluyendo un tiempo en sí misma, Heidegger atribuye a ese "tiempo eterno" caracteres que convienen en Schelling más bien al tiempo no-eterno del mundo. En efecto, como hemos visto, a cada instante surge, según Schelling, un nuevo todo de ese tiempo mundano, que incluye en sí pasado, presente y futuro. Por otra parte, de ese tiempo orgánico, así como de la temporalidad propia de Heidegger, se deriva, según ambos pensadores, el tiempo concebido vulgarmente como sucesión de ahoras.

A despecho de esas coincidencias, no debemos, sin embargo, pasar por alto las diferencias que separan a ambos pensadores en este punto. Para Schelling, el tiempo orgánico se origina en la eternidad, mientras que la temporalidad propia tiene su origen en la temporación de sí misma. Las dimensiones principales en el tiempo orgánico parecen ser pasado y presente, mientras que para Heidegger lo son el futuro y el sido. Por otra parte, los todos de tiempo son, para Schelling, sucesivos. En cambio, la temporación propia no es una sucesión de éxtasis, sino la estaticidad de un siempre estar-en-movimiento, de la cual brotan "en cada caso" instantes, aparentemente sucesivos entre sí[56].

Si se sopesan estas concordancias y diferencias y se tiene en cuenta que la concepción schellingiana del tiempo no tiene predecesores en la historia de la filosofía, tenemos derecho a conjeturar que esa concepción sea una de las fuentes secretas de SyT. Es más; otras coincidencias fundamentales entre ambos pensadores sugieren que el estudio de Schelling ha de ser en el futuro de decisiva importancia para comprender las últimas intenciones de Heidegger.

Así por ejemplo, en las diversas versiones fragmentarias de "Las Edades

del Mundo" aparece una idea de decisión, que juega, como hemos visto, un papel importante en la génesis del tiempo. El pasaje correspondiente reza en la tercera versión, de la manera siguiente: "El pasado, un grave concepto, a todos conocido, y sin embargo comprendido por pocos. La mayoría no conoce otro pasado que el que se acrecienta a cada instante precisamente por éste, un pasado que deviene todavía y no es. Sin un presente decidido y determinado, no hay ningún pasado. ¡Cuántos se alegran en verdad de tal presente! El hombre que no se ha superado a sí mismo, no tiene ningún pasado, o más bien, no sale nunca de él, vive constantemente en él. Es bienhechor y estimulante para el hombre haber puesto, como se suele decir, algo detrás de sí, es decir, haberlo puesto como pasado; sólo gracias a esto el futuro se le vuelve sereno y liviano, para poner algo también delante de sí. Sólo el hombre que tiene la fuerza de desprenderse de sí mismo (de lo secundario de su ser) es capaz de crearse un pasado; sólo éste, precisamente, goza de un verdadero presente, así como se enfrenta a un futuro propio; y a partir de esas consideraciones puramente éticas, podría ya comprenderse que no es posible ningún presente, a no ser el que descansa en un pasado decidido, y ningún pasado, a no ser aquel que yace en tanto superado a la base de un presente"[57].

De acuerdo con este pasaje, toda verdadera decisión es, para el hombre, la superación de un modo de ser en el cual había vivido. Esa decisión no transcurre meramente en el tiempo, sino ella hace patente su tiempo, pues sólo gracias a ella puede el hombre experimentar su pasado y su presente, así como su futuro. En efecto, gracias a ella el hombre se separa de lo que ha sido y lo pone detrás de sí, lo considera como pasado, y comienza una vida nueva en un presente y un futuro gobernado por esa decisión. Ese pasaje no se refiere, sin embargo, a una decisión cualquiera, sino en primera línea a una decisión esencial que supera una precedente existencia indecisa, sin tal separación entre pasado y presente, en la cual el hombre vive aprisionado por lo que él ha llegado a ser. Superar esa indecisión es decidirse a ser libre en el modo del decidir. Schelling concibe esa decisión separadora como el comienzo de la "conciencia", a partir de la inconciencia, y también como el "más alto acto moral del hombre", gracias al cual éste convierte lo que él ya era, en instrumento de su propia existencia (VII, 432-33, 436 y N 84/85).

Con esto descubre Schelling la temporalidad de la decisión humana, en la perspectiva de sus conceptos de fundamento y existencia, pero de suerte que estos últimos adquieren de rebote un nuevo carácter volitivo, con el cual figuran en el tratado de la libertad. Con ello entrevé Schelling la estructura de la subjetividad volitiva, que Heidegger ha elaborado en SyT como

Ser del Dasein. *Su estructura más importante es el existir en tanto comprender. El hombre comprende lo que él mismo es o lo que los otros entes son, proyectando posibilidades, que él elige o no elige, ante todo la posibilidad de existir en sentido propio (SyT §§ 4, 9, 31). Pero esa libertad del comprender es finita; ella no se crea a sí misma ni al mundo en el cual actúa. Cuando el hombre viene a comprender, ya ha sido echado fácticamente a existir y está existiendo por cierto en cada caso en determinadas posibilidades. El hombre* es *esa facticidad en los temples de ánimo, gracias a los cuales se encuentra en su ser-ya, cuyo sentido temporal es el pasado, más exactamente, el haber-sido (SyT §§ 29, 68 b). Aquí, como en los pasajes citados de Schelling, la resolución y el estar-resuelto a existir propiamente "superan" la facticidad y la impropiedad iniciales, asumiéndolas como momentos ineliminables, pero secundarios, de la existencia propia (SyT § 60). El haber-sido propio se vuelve patente sólo en la temporalidad decidida (SyT § 68 b).*

En ese mismo ámbito de cuestiones se anuncia ya otro punto de coincidencia aún más profundo, que sólo podemos tratar de sugerir a partir de Schelling. Las dos voluntades que el tratado sobre la libertad llama fundamento y existencia, son, en su principio, uno y lo mismo, la voluntad como amor. Sin embargo, ellas se contraponen activamente una a la otra, como la tendencia de lo Absoluto a encerrarse en sí mismo y la tendencia a revelarse en sus efectos. En tanto tendencias volitivas, su oposición no puede ser reducida a una simple contradicción entre pensamientos (conceptos, juicios, etc.). Si bien esas voliciones se diferencian y oponen una a la otra a través de su pugna, el fundamento es condición positiva de la existencia del sujeto eterno, mientras que éste es condición positiva de que aquél sea fundamento comprendido y asumido como tal. Así, pues, en tanto el uno tiende a anular al otro, se posibilitan entre sí, en sentidos diversos, y no pueden ser el uno sin el otro. Esos contrarios se copertenecen y son, en ese sentido, lo mismo. Su disputa no conduce a la "suspensión" de ambos en un todo, que serviría de punto de partida para una nueva contrariedad (Hegel), sino más bien a la permanencia de ambos contrarios, en tanto cada uno se afirma en lo que él es a través de la intensificación de la pugna. Esta última es un permanente estar-en-devenir, en tanto el encerramiento es vencido y apropiado más y más por la revelación, gracias a la cual vienen a existir, en un orden determinado, entes finitos que son en sí mismos unidad de ambos contrarios.

Esto es un esbozo de la dialéctica propia de Schelling en su período medio. Si bien la lección arroja bastante luz sobre ella, Heidegger se refiere de manera expresa, sobre todo, a un aspecto central de la misma, y en ese caso nos comunica su propia interpretación de la "dialéctica" (cfr. arriba

pp. 89 ss.). Según ese pasaje, la palabra "dialéctica" no designa el método del saber en general, ni siquiera el método general de la filosofía sino sólo un modo de comprender, exclusivamente filosófico, restringido a la cuestión de la esencia del Ser, y al cual es peculiar entender "lo uno a través de lo otro" (ib., 99). Por ejemplo, Ser y No-Ser no son idénticos; el uno no es el otro y ambos son "otros" entre sí. De acuerdo con esa alteridad, cada uno es, en cuanto tal, sólo en referencia al otro, se copertenece con él. Ambos son lo mismo en el sentido de esa copertenencia (ib., 95). Ese tipo de mismidad no abole toda alteridad y pluralidad, por ejemplo, de Ser y entes, en un Ser infinito, que sería Uno-Todo, sino precisamente las presupone. Debido a esa alteridad, Heidegger afirma que el Ser es finito y que tiene que ser pensado a través de lo otro, por ejemplo, del No-Ser. El hecho de que Heidegger recalque esa finitud y la contraponga a la infinitud del Ser, y con ello al panteísmo que es común a Schelling y a Hegel, indica que él admite la "dialéctica", pero una "dialéctica" diversa de la del idealismo alemán, que guarda, sin embargo, cierta semejanza con la del período medio de Schelling.

Esa semejanza salta a la vista sobre todo en la filosofía de Heidegger después de su "giro". La esencia del Ser mismo es pensado en ella como la copertenencia del ocultarse y el des-ocultarse, en la cual cada uno de éstos se vuelve contra el otro, y al hacerlo posibilita, sin embargo, a éste, posibilitándose con ello a sí mismo, de suerte que ambos se diferencian y a la vez son "lo mismo", sin que ese estar-en-movimiento sea una progresión hacia una meta última[58]. Como la esencia del Ser es la unidad de esa pugna, Heidegger piensa, según esa misma "dialéctica", a las modalidades de mundo que brotan del Ser, a la diferencia entre "Ser" y ente, y a los modos de "Ser" de ciertos entes[59].

Sin embargo, de acuerdo con lo dicho, mientras que Schelling retrotrae los primeros contrarios a un origen último, que es por ello lo Absoluto, el ocultarse y des-ocultarse del Ser, son, según Heidegger, irreductibles a algo semejante, sea que se lo conciba como un Dios volitivo o racional. Por ello, esos contrarios no son fuerzas "subjetivas" ni "objetivas", sino fenómenos de la verdad y la no-verdad, cuya unidad no reside en otra cosa que en su propia disputa. En las tendencias al encerramiento y a la revelación hay ya en Schelling una referencia implícita a aquellos momentos del Ser, una referencia que Heidegger ha puesto al descubierto a partir de su reflexión sobre la palabra griega ἀλήθεια en el contexto de SyT. A la inversa, la manera como Schelling piensa a un Dios que tiende a encerrarse, guardando en sí mismo las posibilidades de los entes finitos, ha proporcionado a Heidegger una base para pensar el carácter no privativo de la λήθη.

En sus primeras obras en torno a SyT se insinúa ya esa "dialéctica" entre verdad y no-verdad, pero de acuerdo a la perspectiva de esa obra, esto es, como momentos constitutivos del Ser del Dasein. *En efecto, la verdad del Ser y el ente es, según esa obra, la patencia a la que cada hombre ha sido echado fácticamente, para que él la asuma, la ejecute y sea responsable de ella. Por ello, la verdad en general depende de si ese ente ha asumido en propiedad su verdad o no. Y como el hombre está echado a esa posible verdad propia, es decir, es finito, está echado también en la no-verdad (SyT §§ 44 b, 60). La conexión y pugna entre verdad y no-verdad es pensada por Heidegger en SyT como un estar-en-movimiento, en el cual el hombre individual, al ser echado a comprender el Ser, tiende a huir ante la verdad de éste en la angustia, y se refugia en la no-verdad de la existencia impropia, de donde es sacado por la angustia, para retornar eventualmente a la verdad en la resolución (SyT §§ 38, 40, 57, 68 c). La versión original de la conferencia "Sobre la esencia de la verdad" (1930), habla aún del movimiento circular que lleva al* Dasein *de la verdad/no-verdad del Ser, a la errancia, y de ésta hacia aquélla. Esa pugna entre ambas es un estar-en-movimiento que se despliega tanto al nivel del Ser del hombre como al de la temporalidad*[60].

Las consideraciones precedentes, que no pueden ser más que apretadas indicaciones, han avistado tres de los puntos fundamentales del diálogo de Heidegger con Schelling. El punto de partida de ese diálogo es sugerido en la pág. 77 de la lección. Heidegger reitera la pregunta metafísica por el Ser, elevándola a un nivel superior, al inquirir por la verdad (sentido) temporal del Ser y luego al radicalizar esa inquisición en un giro hacia la esencia de esa misma verdad. Desde esa posición, Heidegger interroga al tratado acerca de la cuestión del Ser. Su exégesis tiene por resultado que Schelling plasma en esa obra y en las siguientes un nuevo concepto del Ser como encaje de fundamento y existencia, así pues, como devenir. Pero el impulso decisivo que esa concepción aporta secretamente a la filosofía, y que permanece también inexpreso en la lección, es que Schelling entrevé la pugna entre ocultamiento y des-ocultamiento, que constituye para Heidegger la respuesta a su pregunta por la esencia de la verdad del Ser. *En la plasmación de su metafísica del mal y de la libertad, con la cual va de hecho más allá de la posición del idealismo alemán, así como en el avizoramiento de esas nuevas posibilidades sobre los temas últimos de la filosofía, reside la grandeza de Schelling. Ellas explican por qué Heidegger, en un juicio sorprendente, lo considere "el pensador propiamente creativo y que llega más lejos en toda esta edad de la filosofía alemana".*

El estudio de Schelling, especialmente a partir de su tratado sobre la libertad, puede ayudar a comprender algunas de las posiciones fundamentales

de Heidegger. Sin embargo, sería equivocado querer explicar totalmente a un filósofo por el simple expediente de retrotraer su pensamiento al de sus predecesores. Las tesis de un pensador no son nunca el mero resultado de combinar las opiniones de tres o cuatro filósofos del pasado, porque ellas, si son realmente tales, provienen de un enfrentamiento con las cosas. El estudio de su tradición conduce al filosofante a los fenómenos que le son accesibles, en una perspectiva histórica determinada, y ellos le remiten de nuevo a esa tradición. Es a través de esa confrontación con las "cosas mismas", y a veces en contra de éstas, que el pensamiento de los predecesores irradia en las tesis de un pensador. Ese diálogo con la tradición a través de las cosas, que se manifiesta en la forma como Heidegger se ha apropiado de la historia de la filosofía, es una posibilidad que sus lectores deberíamos asumir como tarea, si es que la filosofía de lengua española ha de salir algún día del estilo libresco y erudito en que suele permanecer estancada.

2

Al comienzo de su lección (cfr. arriba pp. 18 ss.) Heidegger proporciona a sus oyentes algunas indicaciones acerca de los escritos de Schelling y de la literatura secundaria sobre el mismo. Hoy en día, después de cincuenta años, esas indicaciones son insuficientes. Por ello, creemos necesario dar algunas informaciones elementales sobre el particular al lector de lengua castellana que desee ocuparse más profundamente con el pensamiento de Schelling.

1. Bibliografía: *La más extensa y completa bibliografía sobre el tema es la de Guido Schneeberger:* Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie, *(Berna, 1954). Ella abarca todos los escritos pertinentes hasta la fecha de su publicación. Esa misma tarea ha sido proseguida hasta el año de 1969 por H. J. Sandkühler en su libro* F. W. J. Schelling, *(1970). W. Schieche proporciona una bibliografía actualizada hasta 1975 en el volumen colectivo* Schelling, *editado por H. M. Baumgartner en 1975. El lector de lengua española puede consultar una bibliografía selecta sobre el particular en el artículo «Schelling» del* Diccionario de Filosofía *de J. Ferrater Mora.*

2. Obras de Schelling*: En el pasaje de la lección antes mencionado, Heidegger se refiere a las obras completas publicadas por el hijo de Schelling entre 1856 y 1861, así como a la edición facsimilar de la misma, editada por M. Schroeter (1929-59). A esa información hay que añadir que, si bien Schroeter reproduce totalmente la primera edición, ordena de otra manera los escritos de Schelling, disponiéndolos en dos series. A los seis primeros*

volúmenes principales, mencionados por Heidegger, siguen seis volúmenes de complemento que comprenden escritos considerados por el editor como de importancia secundaria. En 1946, Schroeter ha añadido a esa edición un volumen del legado, con las dos primeras versiones originales de "Las edades del mundo", a las que hemos hecho referencia anteriormente.

A partir de 1975 ha comenzado a aparecer una Edición histórico-crítica *de los escritos de Schelling, dirigida por H. M. Baumgartner, W. G. Jakob, H. Krings y H. Zeltner, por encargo de la Schelling-Kommission de la Academia Bávara de Ciencias. Esta edición, que es considerada hoy en día como ejemplar en su género, ha de comprender unos 80 volúmenes. La edición está dividida en 4 series: I: las obras, esto es, todos los escritos publicados por Schelling; II: el legado, que abarca todos sus manuscritos y notas inéditas[61]; III: la correspondencia de Schelling y la dirigida al mismo; IV: los apuntes de clase tomados por sus estudiantes. Cada una de esas series está ordenada cronológicamente. Toda la edición ha de contar con aparatos críticos, notas explicativas, verificación de citas y libros mencionados por Schelling, así como registros de diversa índole. De esa edición monumental han aparecido hasta ahora en la editorial Friedrich Frommann/Günther Holzboog (Stuttgart), los volúmenes siguientes: Serie I: 1. Obras 1790-95; 2. Obras 1795-96: 3. Obras 1795-97; 4. Obras 1797-98; 5. Obras 1797.*

Al castellano han sido traducidos hasta ahora sólo los siguientes escritos de Schelling: Filosofía del Arte, *traducida por E. Tabernig (editorial Nova, Buenos Aires, 1949).* La esencia de la libertad humana, *traducido por J. Rovira Armengol (Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1950).* Lecciones sobre el método de los estudios académicos *(editorial Losada, Buenos Aires, 1965).* La relación de las artes figurativas con la naturaleza *(editorial Aguilar, Madrid, 1959 y 1972).* Bruno, *traducido por F. Pereña (editorial Orbis, Madrid, 1985).* Sistema del Idealismo Trascendental, *traducido por J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez (Barcelona, 1988). Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados, traducido por A. Cortés y A. Leyte (editorial Anthropos, Barcelona, 1989).*

3. Obras de conjunto sobre Schelling: *Aparte de las mencionadas arriba por Heidegger, debemos indicar las siguientes: Nicolai Hartmann,* La filosofía del idealismo alemán, *cuyo primer volumen contiene un capítulo dedicado a una exposición general de nuestro autor. La traducción castellana de esta obra ha aparecido en la editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970. Hermann Zeltner expone en su* Schelling *(Stuttgart, 1954), la vida del filósofo, sus períodos creativos, así como los temas fundamentales de su pensamiento. Karl Jaspers estudia la vida y la obra de Schelling en*

su obra Schellings Grösse und Verhängnis *(München, 1955). X. Tilliete es autor de la obra en dos volúmenes:* Schelling. Une philosophie en devenir *(Paris, 1970). Esta obra monumental aporta una interpretación de todo el periplo filosófico de Schelling, tratando en el trasfondo el decurso de su vida. El capítulo I contiene una importante visión de conjunto sobre la historia de la exégesis de la filosofía schellingiana hasta su situación actual. El mismo autor ha aportado un capítulo sobre Schelling al volumen 7 (pp. 357-411) de la* Historia de la filosofía, *dirigida por I. Belaval (en traducción castellana publicada por la editorial Siglo XXI, en Buenos Aires).*

4. Obras sobre el tratado de la libertad y los escritos posteriores: *Horst Fuhrmans ha provisto a sus ediciones del tratado de introducciones y notas, que contienen útiles aclaraciones:* Das Wesen der menschlichen Freiheit *(Düsseldorf, 1950 y Stuttgart, 1964). Del mismo autor:* Schellings Philosophie der Weltalter *(Düsseldorf, 1954). Wolfgang Wieland hace una interpretación fenomenológico-existencial del problema del tiempo en "Las edades del mundo", en su obra* Schellings Lehre von der Zeit *(Heidelberg, 1956). La obra de Walter Schulz:* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings *(Stuttgart/Köln 1955), abre nuevos horizontes no sólo a la exégesis del pensamiento de Schelling, sino también del idealismo alemán en su conjunto. En contra de las interpretaciones tradicionales, Schulz muestra que Schelling alcanza, precisamente en su último período, posiciones que constituyen la meta de su camino filosófico, en las que culmina el idealismo alemán, y con las cuales éste es sobrepasado al mismo tiempo hacia la problemática de la filosofía de nuestro siglo. La introducción de Volker Rühle a la traducción española de A. Cortés y A. Leyte, mencionada en la página anterior, proporciona una valiosa orientación sobre el tratado y el conjunto de la filosofía de Schelling.*

***

En esta segunda edición del texto castellano hemos corregido algunos errores de imprenta y revisado también la traducción misma. Agradecemos al Prof. Dr. Mario Presas (Buenos Aires), las sugerencias que nos ha hecho al respecto y que hemos aprovechado en su totalidad.

En años recientes han aparecido por primera vez en la Gesamtausgabe *(GA) de las obras de Heidegger los textos que sirvieron de base a Hildegard Feick para la primera edición del texto aquí traducido. El vol. 42 de la GA, titulado* Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit *(Frankfurt a. M. 1988) contiene el texto de la lección de 1936, traducido en las pp. 1-201. El vol. 42 se diferencia de la edición de la Sra. Feick en que corrige algunos pocos errores de ésta en la lectura de los manuscritos, completa algunas omisiones, reconstruye el orden en que las lecciones fueron*

efectivamente dictadas, en base de apuntes de un alumno, e incorpora algunas anotaciones marginales de Heidegger.

Sobre la lección de 1936 ha aparecido en italiano el interesante estudio de Constantino Esposito: Libertá dell' uomo e necessitá dell' essere *(Bari, 1988).*

El volumen 49 de la GA, titulado: Die Metaphysik des deutschen Idealismus *(Frankfurt a.M. 1991), comprende la lección sobre el tratado de la libertad de Schelling, dictada por Heidegger en el primer trimestre de 1941 y textos más o menos largos para el seminario sobre el mismo tema, dictado en el semestre de verano de ese año. La Sra. Feick no había indicado suficientemente esa articulación en su Prólogo (cfr. arriba) o en su nota al Apéndice (cfr. p. 203).*

El Apéndice de la presente traducción corresponde parcialmente al texto del volumen 49 mencionado. Ese libro presenta el manuscrito de Heidegger en el orden en que éste lo dejó, con paginación debidamente numerada, lo cual permite comparar el texto editado por la Sra. Feick (cfr. aquí pp. 205-235) con el manuscrito original. Hemos constatado con asombro que si bien el contenido de aquel corresponde a una parte del manuscrito de Heidegger, la editora se permitió, con autorización del autor o sin ella, alterar libremente el orden de los trozos, de párrafos y a veces de simples oraciones. Es significativo que el nuevo editor ha preferido omitir toda referencia a la edición anterior. Como no nos está permitido modificar el texto editado por la Sra. Feick de acuerdo con la versión de la GA, recomendamos al lector confrontarlo con esta última. Finalmente, las notas para la preparación del seminario sobre Schelling, publicadas aquí en las pp. 235-242, no están incluidas en ese volumen 49, pues han de aparecer en otro tomo de la misma edición.

Alberto Rosales

NOTAS

1. El tratado está impreso allí en las pp. 397-511. La única edición separada del mismo publicada durante la vida de Schelling apareció en 1834 en la Enssliche Buchhandlung de Reutlingen.
2. El escrito de F. H. Jacobi apareció en 1785, la segunda edición aumentada, en 1789.
3. Las *Lecciones sobre el método del estudio académico* fueron publicadas por Schelling en 1803.
4. Los textos presentados en nueva ordenación por Schroeter son una reimpresión facsimilar en base de la vieja edición del hijo de Schelling.
5. La colección de las cartas debía servir como trabajo preparatorio para una exposición general de la vida y obra de Schelling, planeada por el editor de las Obras Completas. Plitt fue encargado de la edición por la familia Schelling, después que el editor de las Obras, el hijo de Schelling, había muerto antes de concluir la biografía de éste.
6. Los editores fueron I. H. Fichte y K. F. A. Schelling. Esa correspondencia es ahora accesible también en la edición ejemplar: *J. G. Fichte, Briefwechsel,* editada por H. Schulz, 2 vols., segunda edición en 1930.
7. Acerca del estado de la investigación sobre Schelling cfr. hoy en día el informe de H. J. Sandkühler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,* 1970 (Sammlung Metzler M 87). (N. DEL T.)
8. La tercera edición aumentada apareció en 1910 y en otras oportunidades.
9. En esta lección emplea Heidegger las palabras alemanas "Seyn" y "Sein". Esta última es la forma hoy usual de escribir en alemán la palabra "ser", mientras que la primera es una forma, hoy caída en desuso, empleada hasta el siglo pasado. Para distinguir esas dos formas traducimos "Seyn", que es la más frecuente, por *Ser,* y "Sein" por *'Ser',* con comillas simples. En los casos en que esta última forma aparece entre comillas en el texto original, lo escribimos así: "'Ser'".
Esa doble manera de escribir la palabra "ser" no es algo secundario, que el traductor pudiera pasar por alto, sino ella expresa una distinción que hace el mismo Heidegger. En la p. 212 dice el autor: El 'Ser' es dependiente del tiempo ekstático en tanto es un carácter esencial de la "verdad" del 'Ser', pero esa verdad pertenece a la presenciación del Ser mismo. Así pues, el 'Ser' es lo que *Ser y Tiempo* llamaba el horizonte de la temporalidad, y es por ello una estructura de la verdad del *Dasein.* En cambio, el Ser es el ocultarse descubridor, el cual, según la filosofía posterior de Heidegger, da origen a esa verdad temporal. Esa distinción entre 'Ser' y Ser fue hecha pública en forma impresa por primera vez en la sección 9 de la conferencia *Sobre la esencia de la verdad.*
Como en la época de Schelling se usaban también ambas formas de escribir "ser",

puede Heidegger citar textos de Schelling en los cuales "Seyn" significa *objeto* (p. ej., p. 136). Por otra parte, Heidegger usa generalmente 'Ser' en el interior de palabras compuestas, p. ej. "Seinszusammenhang", que hemos traducido por "conexión de 'ser'", si bien esa última palabra podría significar algunas veces lo que él designa por separado como Ser.

Usamos la palabra ser, en minúscula y sin comillas, para traducir a la palabra "Wesen", en los casos en que ésta significa un ser, un ente. Sobre los diversos sentidos de esta última expresión, véase la nota 21. (N. DEL T.).

10. Cfr. la indicación de Schelling en la p. 357.

11. Heidegger emplea el verbo "fügen" y sus derivados para designar diversos fenómenos relacionados con el sistema. De acuerdo con esto hemos elegido en español la palabra "ensamblar" y sus derivados para traducir las expresiones usadas a este respecto por el autor: "ensamblamiento" (Fügung = la acción de ensamblar), "ensamble" (Gefüge = el resultado de esa acción), "ensambladura" (Fuge = la junta o juntura por la cual dos piezas se ensamblan una con la otra). La palabra "Fug", que significa "con derecho" en la expresión "mit Fug und Recht", ha sido traducida por: lo que se ajusta o conviene en el ensamble. "Unfug", que significa usualmente abuso, es entendida por Heidegger literalmente, como contrario de ensamble, por lo cual la traducimos por "des-ensamble" (cfr. p. 60) (N. DEL T.).

12. Heidegger emplea aquí tres palabras que tienen en alemán un mismo radical: Spiel: juego. A saber: vorspielen, zuspielen, Beispiel. Las dos primeras pueden ser traducidas por pre-jugar y dar jugando (algo a alguien). En cambio la palabra "ejemplo", que corresponde en español a "Beispiel", no refleja en absoluto nada de "juego", como es la intención del autor al separar esa palabra por un guión: Bei-spiel. Mediante esa separación se sugiere que el ente individual es ejemplo en tanto "hace juego con" el universal correspondiente. Sobre la significación original de "Beispiel", cfr. Kluge, *Etym. Wörterbuch d. dt. Sprache*, 63. (N. DEL T.).

13. La *Doctrina de la Ciencia* de Fichte apareció en 1794. El escrito de Schelling *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, igualmente en 1794, el siguiente escrito *Sobre el Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, en el año de 1795. El tratado de Hegel sobre la *Diferencia del sistema fichteano y schellingiano de la filosofía* fue publicado en 1801.

14. Platón, *República* 379 a; la θεολογία tiene entre otras tareas la de diseñar el esbozo de una μυθολογία conforme a la verdad.

15. *Obras Completas*, 1 Sec., vol. I. pp. 345-376.

16. Cfr. *Obras Completas*, IV, 1 Sec., pp. 216 ss., 2 Sec., pp. 127 ss.

17. "Einerlei" equivale corrientemente a: "lo mismo", por ejemplo en la frase "das ist mir einerlei": "eso me da lo mismo, me es indiferente". Sin embargo, como el texto emplea también la palabra "Selbigkeit": mismidad, fue necesario traducir "Einerlei" por "uno y lo mismo". (N. DEL T.).

18. El adjetivo "abhängig" = "dependiente" se deriva del verbo "abhängen", que significa descolgar, bajar algo que está pendiendo, "despender". En ese sentido puede decir Heidegger que lo in-dependiente surge de un "des-pender". Nos hemos tomado la libertad de sugerir ese matiz del texto original a través del participio pasado "des-pendido", inexistente en castellano (N. DEL T.).

19. El autor se apoya aquí en la diferencia entre Dass y Was, dicho en lenguaje tradicional: entre existencia y esencia. La primera es aludida cuando decimos "*que* algo es"; la segunda es mentada cuando preguntamos por "*lo que* (un ente) *es*". (N. DEL T.).

20. Después de la palabra "distancia" parecen faltar palabras como éstas: "que separa a Schelling de Kant". (N. DEL T.).

21. Heidegger distingue aquí dos significaciones de la palabra "Wesen". Ese sustantivo es usado frecuentemente con la significación de *esencia:* lo que (un ente) es. Por otra parte, como Heidegger destaca aquí, se dice en alemán "ein Wesen" en el mismo sentido en que decimos en español: "un ser", esto es, un ente individual. En esta significación la palabra "Wesen" figura como miembro posterior de palabras compuestas. Entre los ejemplos mencionados por el texto sólo "Lebewesen" tiene su equivalente en castellano: ser viviente. Hemos omitido los otros dos ejemplos, "Hauswesen" (vida doméstica) y "Erziehungswesen" (instrucción pública), pues en sus equivalentes castellanos está ausente la palabra: "ser", de la cual se trata.

Heidegger hace además uso de "wesen" como verbo en un tercer sentido. Esta palabra proviene del germánico "wesan", que significa habitar, morar, residir. De ese verbo procede el participio pasado del verbo "ser", gewesen, así como el imperfecto, "war", del mismo verbo. En el alemán moderno el verbo "wesen" se conserva sólo en su participio presente, que forma parte de "anwesend" y "abwesend" (presente, ausente). En su lección *Introducción a la Metafísica* (ed. alem., p. 55) dice Heidegger: "El sustantivo "Wesen" no significa originalmente el Ser-un-lo-que, la *quidditas,* sino el durar en tanto presente, estar presente y ausente". Heidegger usa ese sustantivo, así como los verbo "wesen", "anwesen" y "abwesen" al hablar del Ser (Seyn) en su filosofía posterior. De acuerdo con la aclaración citada, traducimos esos verbos por: *'estar presente'* y *'estar ausente',* respectivamente, entre comillas simples. Sobre algunos neologismos formados por Heidegger a partir de esa última significación de "wesen" y "anwesen", véase nuestra nota 40. (N. DEL T.).

22. Hasta donde podemos ver Heidegger no ha desarrollado, en el curso de su lección, la diferencia entre fundamento y existencia a partir de la esencia del querer. Sobre esta última véase el Apéndice, pp. 215 y 229. (N. DEL T.).

23. Heidegger caracteriza la iso-cronía (simultaneidad) originaria diciendo que los tres modos del tiempo "ineinander schlagen". Al forjar esa palabra parte el autor de expresiones tales como "mit einem, auf einem Schlag", es decir: "de un golpe", con el sentido temporal de: repentinamente, de una vez, instantáneamente. Por ello se refiere este mismo pasaje al instante (Augenblick), Heidegger interpreta, según esto, al instante como el "de golpe" en el cual chocan cada vez uno con el otro los tres éxtasis del tiempo. Sobre el tema del tiempo en Schelling y Heidegger véase nuestro Epílogo. (N. DEL T.).

24. La palabra "Bewegtheit" significa literalmente: estar o ser movido. El concepto correspondiente, que proviene de la praxis en el sentido de Aristóteles (cfr. Met. Theta 6), menta un movimiento estante, estacionario. Traducimos la palabra en cuestión por "estar-en-movimiento". La palabra "Werdebewegtheit", que significa "el estar-en-movimiento del devenir", ha sido traducida por la expresión más breve "estar-en devenir". (N. DEL T.).

25. Traducimos generalmente la palabra "Vorhandenheit", con la cual designa Heidegger el modo de Ser de la cosa, a través de la expresión "estar presente cósico" y sus similares. En algunos casos la traducimos por la expresión "estar-delante cósico", para evitar confusión con el "estar presente" (wesen). (N. DEL T.).

26. El término gramatical "Beugung" significa flexión, declinación, esto es, modificación de una forma que se tiene por fundamental, por ejemplo el nominativo del sustantivo. Cfr. Heidegger, *Introducción a la Metafísica,* II. (N. DEL T.).

27. Como la explicación que Heidegger da del anhelo se apoya en el sentido de ciertas palabras alemanas, y no es comprensible sin ellas, las hemos conservado en el texto o entre corchetes, con su correspondiente traducción. (N. DEL T.).

28. Como es hoy bien sabido, la palabra griega λογος y el correspondiente verbo λέγειν tienen originalmente el sentido de reunir, juntar. A través del verbo latino *legere* se ha conservado en castellano esa significación en palabras tales como colección, selección y recolección. (N. DEL T.).

29. En el texto de la "Philosophische Bibliothek" de la Editorial F. Meiner, que está a la base de la lección, se encuentra por error de imprenta *das* [lo que], en lugar de *dass* [que]. En la edición original y en la edición de las obras hechas por el hijo de Schelling se encuentra correctamente "dass".

30. El pronombre "ella" se refiere aquí a "naturaleza inicialmente sin regla", mencionada en la oración precedente. (N. DEL T.).

31. Traducimos "Ein-Bildung" por in-formación en el sentido original de la palabra latina "informare": dar forma, introducir la forma en algo que no la tiene. El pasaje citado de Schelling aclara en efecto la palabra en cuestión a través del verbo "hineinbilden", que tiene ese mismo sentido. (N. DEL T.). ˜.).

32. Traducimos así el adjetivo "widerwendig", pues la palabra "controversial" significa originalmente lo que se vuelve en lucha contra otro. (N. DEL T.). T.).

33 a. "Eigenwille" significa corrientemente en alemán la obstinación y terquedad. Sin embargo, como Heidegger la contrapone aquí a la voluntad universal, así pues, como voluntad particular, hemos traducido literalmente esa palabra por "voluntad propia". El que actúa tercamente quiere imponer su propia voluntad.

34. Heidegger se apoya en este pasaje en un uso del verbo alemán "fehlen", con el cual puede decirse: "mir fehlt etwas", en el sentido de: "me siento enfermo", o preguntarse: "was fehlt ihm?": "¿de qué está enfermo?". Sin embargo, como todo el pasaje se refiere al faltar y a la enfermedad como falta, nos hemos visto obligados a traducir literalmente ese modismo: "wo fehlt es?" por "¿dónde falta?". (N. DEL T.).

35. El verbo alemán "mögen" tiene dos significaciones diversas: 1) en unos casos ese verbo significa *gustar, agradar, querer*, por ejemplo: "ich mag sie": ella me gusta; "ich möchte Herrn N. sprechen": "quisiera hablar con el señor N.". 2) Por otra parte, ese verbo significa también *poder, ser posible*. Por ejemplo: "er mag das Buch behalten": él puede quedarse con el libro; "das mag für andere gut sein, nicht aber für dich": esto puede ser bueno para otros, pero no para ti; "sie möchte vierzig sein": ella puede tener cuarenta años. En estos últimos casos hay que tomar en cuenta un matiz especial. El que habla expresa a través de "mögen" que algo puede ser, en el sentido de que él no tiene nada en contra de su realización o de su realidad, o que lo admite como algo presumible. La presencia de esas dos significaciones del verbo "mögen" se debe probablemente a un azar lingüístico; Heidegger interpreta esa copresencia como reveladora de la esencia misma del poder (Mögen), la posibilidad (Möglichkeit) y la facultad (Vermögen). Según esto, poder es en el fondo un gustar, un estar inclinado a, un propender. Por el contrario, en castellano no poseemos ningún verbo semejante que tenga ambas significaciones, por lo cual nos vemos obligados a traducir "mögen" según el caso, sea como (gustar), sea como 'poder', entre comillas simples. (N. DEL T.).

36. Heidegger separa aquí la palabra "Ent-scheidung" con un guión, para poner de relieve que decisión es un separar o cortar (scheiden) un plexo de posibilidades y hechar mano de una. En español se ha perdido ese sentido de la palabra "decisión", que está presente en su origen latino "decisio", la cual significa la acción por la cual el juez corta un diferendo o litigio. Esa palabra proviene, a su vez de "de-caedo", que significa cortar un embrollo, poniéndole fin. Cfr. Ernout-Meillet, *Dictionnaire Étymologique*

de la Langue Latine, pp. 82-83. (N. DEL T.).

37. La palabra "Augenblick" significó originalmente "el mirar de los ojos". Desde el siglo XIV adquiere esa palabra un sentido temporal, semejante a la expresión castellana: "en un abrir y cerrar de ojos", esto es: en un instante. Por esta razón puede Heidegger hablar, en el pasaje en cuestión, del instante del mirar esencial. A fin de sugerir ese doble sentido de la palabra "Augenblick", la hemos traducido aquí por "mirada instantánea". (N. DEL T.).

38. El curso mencionado apareció como volumen 39 de la *Gesamtausgabe* bajo el título *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und "Der Rhein"*, en Frankfurt, 1980; editado por Suzanne Ziegler.

39. Heidegger se refiere aquí al anuncio del curso, que en las universidades alemanas suele aparecer en un pizarrón negro. Los textos siguientes son bosquejos y anotaciones fragmentarias hechas por Heidegger para ser usadas por él mismo en su trabajo filosófico y no para ser publicadas. Por esto carecen ellas, por lo general, de toda tersura literaria y presuponen en el lector grandes conocimientos filosóficos. (N. DEL T.).

40. En los textos contenidos en el Apéndice aparecen algunos neologismos acuñados por Heidegger sobre la base de los verbos "anwesen" y "wesen", a los cuales nos hemos referido en la nota 21. Traducimos "Anwesung" (pp. 212 y 230) por *presentarse*, en el sentido del movimiento del ingresar en la patencia (cfr. *Wegmarken*, GA vol. 9, p. 272). En lo que respecta a "wesen" y "Wesung", los *Beiträge zur Philosophie* (GA vol. 65, 1989) aportan valiosas aclaraciones. Como no puede decirse que el Ser es (ist), pues ello significaría que es un ente, emplea Heidegger el verbo, hoy inexistente, "west" (*op. cit.* 255, 286/87). "Das Seyn west" no quiere decir simplemente que el Ser es, a su manera. Heidegger da al verbo "wesen" el sentido de un acaecer (geschehen), que no es un suceso o acontecimiento óntico, sino el movimiento del ocultarse y patentizarse del Ser, esto es, la apropiación (Ereignis) (cfr. *op. cit.* 286/87, 7, 8, 258/59). Por ello tratamos de traducir ese verbo por la expresión castellana "*estar siendo*", que sugiere a la vez el *ser* y el *acaecer* (cfr. arriba p. 221). De acuerdo con esto, traducimos el nomen actionis "Wesung", con el cual Heidegger trata de sugerir ambas cosas, a través de la expresión "*el estar-siendo*" (cfr. pp. 210, 212). La palabra "erwesen" hace transitivo al verbo "wesen", por lo cual traducimos el sustantivo "Erwesung" por: *hacer que esté siendo* (la verdad del Ser) (p. 233). Finalmente, como el Ser hace que su verdad esté siendo, ésta es "Wesendes" (*Beiträge* 225), es decir, *algo que está siendo*, y así lo traducimos en la p. 209. (N. DEL T.).

41. La palabra latina "representare", que significa presentarse algo, ponerse algo delante, por ejemplo en la mente, es traducida en la edad moderna al alemán a través del verbo "vorstellen". En castellano suele traducirse tanto "representare" como "vorstellen" a través del verbo "representar". Heidegger suele poner de relive lo peculiar de la acción del Vorstellen, separando los componentes del verbo correspondiente: "vor-stellen". Si este verbo es traducido entonces literalmente por "poner delante", se corre el peligro de que el lector de lengua española no se dé cuenta de que se alude al representar. Para evitar esto y traducir a la vez esa palabra separada en sus componentes, decimos: repre-sentar o sentar-ante-sí. Ese uso del verbo "sentar" es completamente lícito, pues él tiene en castellano también el sentido de poner y establecer. "Sentar" equivale en ese sentido al alemán "setzen". Sin embargo, esa traducción nuestra no debe inducir al error de creer que el "sentare" que forma parte del verbo latino, "representare", sea lo mismo que "sedere", del cual proviene nuestro verbo "sentar". (N. DEL T.).

42. Heidegger descompone aquí a través de guiones la palabra "Aus-einander-setzung" para indicar que él la entiende literalmente en el sentido de un separar una cosa de la otra, de un analizar. "Sich mit etwas/mit jemandem auseinandersetzen" quiere decir según esto: ocuparse con algo o con alguien en el modo de un análisis de ese algo o de las ideas de ese alguien. Este es en cierto modo el significado de la palabra castellana "confrontación", con la cual se traduce corrientemente "Auseinandersetzung": en-

frentamiento de una persona con la otra, en tanto las tesis de cada una son desglosadas y analizadas, comparándolas entre sí. (N. DEL T.).

43. Para comprender el sentido de esta frase hay que añadir tal vez, después de la palabra "definitivo", las palabras: "del pasaje de Schelling". (N. DEL T.).

44. Hay aquí un juego de palabras que no tiene un equivalente directo en castellano. Fastidio, tedio, se dice en alemán "Langeweile", que quiere decir literalmente: larga mora. A ello alude Heidegger cuando dice que la más larga mora de la eternidad, concebida como *nunc stans*, es el tedio ilimitado. (N. DEL T.).

45. Según la conferencia de Heidegger "La pregunta por la técnica", la palabra "Gestell", aquí empleada, es un nombre colectivo, al igual que "Gemüt" y "Gebirg" (cfr. *Vorträge und Aufsätze*, p.19). "Gestell" designa una determinada "destinación del Ser", que provoca al hombre, concentrándolo en el disponer del ente (*ib.*, 20). Según esto, para traducir "Gestell", sería necesario encontrar o crear en castellano un nombre colectivo con la raíz "pon-" o "puest-" y las terminaciones usadas para formar tales nombres. Como las expresiones que podrían forjarse de esa manera tienen un sonido algo desagradable en nuestra lengua, hemos preferido usar "la puesta" como nombre colectivo de "poner". Al hacerlo así nos apoyamos en la existencia de nombres colectivos de sonido semejante, como "la grita" (colectivo de "grito", cfr. *Diccionario de la Real Academia Española*, XIX ed., p. 678), o "la llora" (expresión popular). (N. DEL T.).

46. Se alude presumiblemente al ensayo de Heidegger "La metafísica de Nietzsche" escrito en 1940 y publicado en 1961 en *Nietzsche*, vol. II, en la editorial Günther Neske, Pfullingen.

47. Heidegger utiliza el verbo "zustellen" al hablar de Leibniz en su obra *Der Satz vom Grund* [*El principio del fundamento* pp. 45 ss.], al traducir la expresión "principium reddendae rationis": el principio de la razón que hay que dar. Heidegger traduce "reddere" literalmente como un "zurückgeben", un re-dar algo de nuevo hacia atrás, al dador. El representar sienta al objeto ante sí, en tanto se da o sienta para sí (apponere, zu-stellen) la razón del objeto. En castellano usamos derivados de ad-ponere, como aposición y apósito, en el sentido de algo que es puesto junto a algo en referencia a él. (N. DEL T.).

48. Según la conferencia "El principio de identidad" (cfr. *Identität und Differenz*, pp. 28-29), la palabra "Ereignis" no es usada por Heidegger en el sentido usual de suceso o acontecimiento, sino designa "el dominio, vibrante en sí mismo, a través del cual hombre y Ser se alcanzan uno al otro en su esencia...") (*ib.*, 30). En ese ámbito el hombre es hecho propiedad (vereignet) del Ser y el Ser es apropiado (zugeignet) al hombre. Ese "hacer propio" algo a algo. (Eignen), en el cual hombre y Ser se hacen propios uno al otro, es la Apropiación: el "Ereignis". (N. DEL T.).

49. Heidegger separa aquí la palabra "Er-fahrung", para dar a entender que él la entiende como un cierto "Fahren", movimiento. Por esto habla este pasaje también de "Versetzung", desplazamiento desde el sitio que generalmente se tiene. "Erfahren", que se traduce corrientemente, y con razón, por "experimentar", tuvo en alemán el sentido original de un entender y hacerse entendido en algo a través de un moverse y avanzar. Cfr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 171.

Heidegger separa también la palabra "Ver-ständigung", entendimiento, en sus componentes, para sugerir que entender es in-stancia, un estar dentro de la patencia del ente. Según Kluge (*op. cit.*, 819-20) "ver-stehen" significó originalmente defender bien una causa ante la asamblea, así pues, un estar y permanecer (stehen) firme en ella. (N. DEL T.).

50. Las palabras citadas son el comienzo de la tercera versión del canto de Hölderlin "Mnemosyne" (*Sämtliche Werke*, Kleine Stuttgarter Ausgabe, edit. por F. Beissner, vol. 2, p. 206). Debemos esta información al Prof. Dr. Gerhard Hebbeker (Freiburg i. Br.), al cual agradecemos también valiosas sugerencias sobre el sentido de pasajes difíciles de este libro.

El pasaje de Hölderlin reza: "Maduros son, sumergidos en fuego, cocidos los frutos y puestos a prueba sobre la tierra, y es una ley profética, soñando sobre las colinas del cielo, que todo penetre, igual que serpientes..." [en el mundo de la muerte]. Hemos traducido este pasaje según la interpretación de Beissner, *op. cit.*, pp. 470-71.

51. Cfr. *Die Weltalter*, editado en las versiones originales de 1811 y 1813 por M. Schroeter, München, 1946, como "Nachlassband" de las obras de Schelling. Citamos esos escritos indicando el número del volumen y la página. Nos referimos al volumen mencionado de "Las edades del mundo" a través de la sigla N, acompañada de la página correspondiente. (N. DEL T.).

52. Cfr. las "Lecciones privadas de Stuttgart" (IV, 322): "El tiempo es puesto *en* lo real (en el Ser de Dios). Pero él [lo real] en total no está sin embargo en el tiempo. Sólo lo individual, limitado en él, progresa y se desarrolla". Schelling llama aquí lo real a lo que el tratado sobre la libertad llama el fundamento. Las palabras entre corchetes son nuestras. (N. DEL T.).

53. Cfr. N 78-79 y las "Lecciones privadas de Stuttgart", IV, 323. (N. DEL T.).

54. La eternidad es entendida como un ser-siempre en numerosos pasajes de la tercera versión (cfr. IV 601, 606, 618, 628, 630, 632, 637-38). (N. DEL T.).

55. Sobre eternidad y temporalidad: cfr. también arriba, pp. 140, 148 y 155.

56. Cfr. SyT 75. Sobre la problemática de esa concepción de la temporalidad como estaticidad y como un estar-en-movimiento no sucesivo, del cual se originaría el tiempo sucesivo, cfr. nuestro ensayo: "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger", en *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 8, Caracas, 1978. (N. DEL T.).

57. N. 635. Cfr. otras variantes de ese mismo pasaje en las versiones anteriores de "Las edades del mundo" N 11 y 119. Cfr. sobre el tema W. Wieland, *Schellings Lehre von de Zeit*, Heidelberg, 1956. (N. DEL T.).

58. Sobre este tema, rozado por Heidegger en muchos de sus últimos escritos, es esencial su lección sobre Heráclito, que constituye el volumen 55 de la *Gesamtausgabe*, pp. 108-160, donde es analizada en detalle la estructura "dialéctica" del Ser. Cfr. también "El origen de la obra de arte", en *Holzwege*, 39-44. (N. DEL T.).

59. Sobre la pugna entre mundo y tierra cfr. *Holzwege*, 37-38, así como la caracterización de la tierra (*ib.*, 31, 35-36, 44) o de la obra de arte (51 ss.). Sobre la diferencia ontológica cfr. *Identität und Differenz*, 62-63 y ss., así como *Zur Sache des Denkens*, p. 41. Sobre esa misma estructura "dialéctica" en la cosa y el mundo, cfr. la conferencia sobre "La cosa" en *Vorträge und Ausfsätze*, así como *Unterwegs zur Sprache* (p. 22 ss.). (N. DEL T.).

60 En SyT y otras obras tempranas, la "dialéctica" aquí esbozada se manifiesta también en la unidad de los momentos constitutivos del Ser del *Dasein* y en la diferencia entre Ser y ente. Sobre estos temas cfr. nuestro libro *Transzendenz und Differenz* (La Haya, 1970). (N. DEL T.).

61 La mayor parte del legado de Schelling, contituido por muchas miles de páginas, sobre todo de sus lecciones tardías, fue destruida durante los bombardeos que asolaron a München a comienzos de julio de 1944. (N. DEL T.).

INDICE

APENDICE

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2220

Esta edición de SCHELLING Y LA LIBERTAD HUMANA, se terminó de imprimir el día 21 de diciembre de 1996, en los talleres de Litografía Melvin, situados en la calle 3-B, Edificio Escachia. La Urbina, Caracas-Venezuela. Son 2.000 ejemplares impresos en papel premium

El tratado de Schelling acerca de la libertad humana, sobre el cual versa esta lección de Martin Heidegger, es uno de los escritos centrales del idealismo alemán. Schelling acomete en él la tarea de esbozar cómo emerge de Dios, en tanto voluntad absoluta, un sistema necesario de todas las cosas, en el cual y a pesar de esa necesidad, surge el hombre como un ser libre para el bien y para el mal. El intento de conciliar esos extremos —libertad y necesidad, mal y creación divina— lleva a Schelling a desarrollar una insólita concepción de Dios como unidad dialéctica de dos contrarios fundamentales, en un eterno devenir. La interpretación que Heidegger brinda de esa metafísica del mal descubre en ella atisbos filosóficos que remiten a su propia idea del Ser. Esta lección deja entrever en qué medida el pensamiento de Schelling ha sido una secreta fuente de inspiración para Heidegger, en temas funda mentales como el tiempo, la existencia humana y la dialéctica.